14 G 21120 F

Königsteiner Blätter

XI/1965 · Nr. 2
Postverlagsort Königstein im Taunus

*

BEITRÄGE

A. Hampel: *Tod und Unsterblichkeit in der Lehre Karl Barths* · Seite 49/XI
E. J. M. Kroker, *Das Absolute bei Chuang Tzu* · Seite 78/XI

BESPRECHUNGEN

P. Morant, *Das Breviergebet I/II* — Percy Ernst Ernst Schramm, *Hitler als militärischer Führer*

Tod und Unsterblichkeit in der Lehre Karl Barths

Adolf Hampel, Königstein/Taunus

Das Todesproblem hat im vergangenen Jahrzehnt durch eine Reihe von Veröffentlichungen evangelischer Theologen breiteste Beachtung gefunden[1]. Die daran sich anschließenden leidenschaftlichen Diskussionen haben gezeigt, daß wir es hier mit einer Frage von höchster existentieller Bedeutung zu tun haben. Daß die Todesfrage „einen Sitz im Leben" hat, leuchtet unmittelbar ein. Wer würde von der Frage, was in und nach dem Tode mit ihm geschieht, nicht betroffen werden?!

Während all der Jahrhunderte der Glaubensspaltung stand das Unsterblichkeitsproblem nie im Zentrum der Kontroverstheologie. Evangelische und katholische Theologen sahen zwischen der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung von den Toten nicht den Gegensatz, den in unseren Tagen die Mehrzahl evangelischer Theologen (aus einer antigriechischen Haltung heraus) feststellen und betonen zu müssen glaubt. Die allgemeine Losung heißt heute: Nicht Unsterblichkeit, sondern Auferstehung! Die Verbreitung dieser Losung durch die Massenmedien von Presse und Rundfunk, und vor allem durch die Sektenprediger, hat in weite Kreise der Gläubigen eine Glaubensunsicherheit hineingetragen, der der Seelsorger in steigendem Maße zu begegnen hat.

Im folgenden soll versucht werden, die Lehre Karl Barths über Tod und Unsterblichkeit darzustellen. Seine Aussagen über die Letzten Dinge des Menschen können uns wertvolle Hinweise über die Grundanliegen seiner Theologie geben. So zeigt uns seine Lehre vom Sein des Menschen nach dem Tode besonders deutlich sein Bemühen, göttlichen und geschöpflichen Bereich auseinander zu halten. Von der Eschatologie aus erscheint die Annahme, Barth vertrete eine Rechtfertigung mit eindeutig kreatorischem Charakter, wieder in Frage gestellt.

Ein der Darstellung folgender Ausblick möchte aufzeigen, daß der von Barth betonte Gedanke des unauflöslichen Bundes zwischen Gott und Mensch auf seiten des Menschen ein Subjekt voraussetzt, das auch durch den Tod als Partner Gottes nicht ausfällt.

[1] O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, Neuchâtel 1956; K. Barth in: N. M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth, *Unsterblichkeit*, Basel 1957; Gerardus v. d. Leeuw, *Unsterblichkeit oder Auferstehung*, Theologische Existenz heute 52, München 1956; P. G. Lindhardt, *Det evige liv*, Aabenraa 1953; J. Pelikan, The Shape of Death, New York/Nashville 1961.

Dr. Mai

Nach Barth ist eine sichere Kenntnis vom Wesen des Menschen nur möglich, weil uns das Wort Gottes gegeben ist. Außerhalb des Wortes Gottes ist uns Gewißheit überhaupt versagt. Keine immanente Erkenntnis ist über alle Zweifel erhaben. Wer sich über sich selbst Auskunft geben zu können meint, der traut sich zu, gleichzeitig „Lehrer und Schüler der Wahrheit vom Menschen sein zu können . . .“ [2].

Was vom Wesen des Menschen allgemein gilt, trifft ganz besonders auf seine Sterblichkeit zu. Wollen wir erfahren, was es mit unserem Tod auf sich hat, dann müssen wir auf das Wort Gottes, das Jesus Christus ist, blicken. Sein Sterben kann uns sagen, was am menschlichen Tod zur Schöpfung Gottes gehört und was Folge der Sünde ist.

Der Tod Jesu steht zwar ganz unter dem Zorn Gottes, — ist also gerade nicht die Folge der von Gott gewollten menschlichen Natur, und doch läßt uns der Sündentod Jesu nicht ohne Aufschluß über das Faktum des natürlichen Todes. Gerade sein Tod, in dem de facto Sterben und Todesgericht identisch sind, zeigt uns, daß diese Identität keine anthropologische Notwendigkeit ist. Diese Identität ist ebensowenig notwendig wie dieser Tod für den Menschen Jesus notwendig ist. Wenn dieses Ende für Jesus nicht notwendig war, heißt das aber, daß er überhaupt kein Ende notwendig hatte? Barth antwortet mit einem Nein. „Sein Leben als Gottes Sohn mußte in seiner menschlichen Gestalt ein Ende haben, in den Tod gegeben werden können . . . damit in ihm das schlichte Faktum der Identität von Ende und Todesgericht und damit unsere Errettung von diesem Gericht Ereignis werde [3].“ Der Tod Jesu zeigt uns also, daß der Tod schon zu der von Gott gut geschaffenen menschlichen Natur gehört. „Und ist sein Sterben — vermöge dessen, was es als das seinige war! — der Inbegriff des Guten, das Gott der Welt erwiesen hat, wie darf man es dann eigentlich wagen, des Menschen Sterblichkeit an sich und als solche als ein reines Negativum und Übel zu verstehen [4]?“

Was für die Menschheit Jesu gilt, gilt in entsprechender Weise auch für uns andere. Damit uns der Tod Jesu zugute kommen könne, müssen auch wir von Natur aus endlich sein. Wären wir von Natur aus unendlich, dann könnten wir aus der endlosen Reihe von Möglichkeiten, unser Verhältnis zu Gott und zum Mitmenschen zu ordnen, nie zur Erfüllung selbst gelangen. „Unsere Zugehörigkeit zu ihm (Jesus) hängt daran, daß auch wir nicht unendlich, sondern endlich sind. Und nun sollte das an sich und als solches ein Negativum, ein Übel — nun sollte das nicht anthropologische Notwendigkeit, eine Bestimmtheit des wahren, natürlichen Menschen sein, daß wir einmal sterben und also nur noch gewesen sein werden [5]?“ Unsere Endlichkeit ist die unerläßliche Bedingung, um die „Nachbarn Gottes sein zu können [6]“. Würde der natürliche, sündenfreie, von Gott gewollte Tod für den Menschen des absolute Ende sein? Barth antwortet darauf mit einem klaren Ja. „Es ist der Tod des Menschen Schritt aus dem Sein ins Nichtsein, wie jener Anfang sein Schritt aus dem Nichtsein ins Sein gewesen ist. Es ist also dem menschlichen Leben an sich nicht unnatürlich, sondern natürlich, diesem terminus ad quem entgegenzulaufen, einst auszuklingen, wie es zuvor aufgeklungen war und also auch nach vorne befristet zu sein [7].“

Nach einer Reihe von solchen und ähnlichen Aussagen wäre der Leser geneigt, Barths Verständnis des natürlichen, sündenfreien Todes im Sinne einer Anihilation aufzufassen. Dagegen aber steht Barths ausdrückliche entgegengesetzte Meinung. „Er, der Mensch als solcher aber ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal nur noch gewesen sein, wie er einmal noch nicht war. Daß er auch als dieser Gewesene nicht Nichts, sondern des ewigen Lebens Gottes teilhaftig sein werde, das ist die ihm in diesem Gegenüber mit Gott gegebene Verheißung, das ist seine Hoffnung und Zuversicht [8].“

Erst die eine Anihilation des Menschen ausschließenden Aussagen geben Barth die Möglichkeit, die Sünde als eine Verschärfung der Todverfallenheit des Menschen zu verstehen. Wenn das Nichtsein, in das uns der Tod führt, ein Nichts wäre, was könnte uns dann noch erschüttern? So aber steht uns im Tode der durch die Sünde erzürnte Gott gegenüber und „nicht das harmlose, neutrale wohl gar erfreuliche Nichts, von dem der Buddhismus und alle seine Geistesverwandten von jeher geträumt haben, sondern das sehr gefährliche, qualifizierte und peinliche Nichts unserer Nichtigkeit vor Gott [9]“.

Was diese Todverfallenheit zum Unheil macht, ist uns im Tode Christi, und zwar nur im Tode Christi, direkt offenbar. Christus ist nicht nur der einzige Erkenntnisgrund hinsichtlich unseres von Gott geschaffenen natürlichen Wesens und seiner Endlichkeit, sondern er ist auch der einzige Erkenntnisgrund unseres sündigen Wesens und unseres Todes als Strafe für die Sünde. Die Tragweite der Sünde kann nur von dem Preis her ermessen werden, der für sie bezahlt wurde im Tode Christi. Christus hat das erlitten, was unsere Sünden verschuldet haben. Im Urteil Gottes, das an Christus vollzogen wurde, wird das Urteil über uns Sünder offenbar. Im Tode Christi für uns zeigt sich, daß der Sold der Sünde nicht irgendein Tod ist, sondern daß nur der ewige Tod — verstanden als unendliche, positive Pein eine der Sünde entsprechende Strafe sein kann. „Hier wird das Sein im Tode zur Strafe, zur Qual, zur Finsternis da draußen, zum Wurm, zur Flamme — alles ewig wie Gott selber, ewig, so gewiß Gott in diesem Gegensatz ewig ist — und alles positiv peinlich, weil der Gegensatz, in dem Gott hier handelt, kein neutrales Gegenüber sein kann, sondern darin

[2] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III. Band, 2. Teil, S. 24. Im Folgenden wird „*Die kirchliche Dogmatik*“ Karl Barths unter der bloßen Zahlenangabe von Band, Teil u. Seite zitiert; z. B. III 2, 24.
[3] III 2, 767
[4] III 2, 767
[5] III 2, 768

[6] III 2, 686 sowie III 2, 779
[7] III 2, 770
[8] III 2, 770—771
[9] III 2, 739

bestehen muß, daß dem von ihm geschaffenen und für ihn bestimmten Geschöpf, indem Gott auf seine Feindschaft reagiert, wie es ihr entspricht, ein unendliches Leid angetan wird. Es ist wohl wahr, daß dieser Mensch Gottes Sohn ist, daß also in ihm Gott selber erleidet, was der an ihm schuldig gewordene Mensch an ewiger Strafe leiden mußte. Das allein gibt ja dem Leiden dieses Menschen die Kraft der Stellvertretung und also der Versöhnung der Welt mit Gott[10]."

Von dieser Radikalität des Todes hat das Alte Testamnet noch nichts gewußt und kann auch ohne die Kenntnis des Todes Christi nichts gewußt werden. Von keinem anderen Standpunkt aus kann dem sündigen Sein des Menschen ein entschiedenes Nein entgegen geschleudert werden. „Immer bleibt ja das Nein im Munde aller Gesetzesprediger (zu denen auch ein Heidegger und ein Sartre gehören!) ein allzu menschliches Nein, dem sich so oder so zu entziehen dann auch wieder allzu menschlich ist[11]."

Des Menschen Vergehen kann nicht an irgendeinem Normbegriff oder Ideal gemessen werden, sondern einzig und allein am Tode Christi.

Auf die Frage: „Inwiefern haben wir es im Gehorsam des Sohnes Gottes und also in Jesus Christus tatsächlich mit dem Spiegel zu tun, in welchem der Mensch der Sünde als solcher zu erkennen ist[12]?", antwortet Barth in vier Punkten:

1. Im Verhalten des Menschen Jesus Christus gegenüber wird ohne jede Unklarheit und Zweideutigkeit offenbar, daß der Sünder — und das sind wir alle — ganz Gottesleugner („weil Jesus Christus . . . Gott selber ist"), ganz Brudermörder („weil dieser Jesus Christus der Mitmensch ist, nach dessen Bild Gott jeden Menschen geschaffen hat!!") und ganz Selbstzerstörer („weil Jesus Christus das ewige Wort Gottes ist, durch das alle Dinge geworden sind[13]") ist.

2. Jesus Christus ist der einzige Richter über diese Sünden. Welche andere Instanz könnte eine für alle Menschen verbindliche Entscheidung über die Verwerflichkeit dieser Vergehen (Gottesfeindschaft, Brudermord, Selbstzerstörung) fällen? Dem persönlichen Gewissen, der lex aeterna der allgemeinen Menschenvernunft und anderen Gerichtsinstanzen eignet keine zu allen Zeiten und allen Orten gültige Unbedingtheit. Wurden Verbrechen nicht auch schon für etwas „Neutrales, eine Lebensäußerung wie andere", oder gar für „das eigentliche Gute"[14] gehalten? Nur von Jesus Christus her, der allein der allmächtige Herr und das brüderliche Urbild eines jeden zugleich ist, „ist die Richtung, in der der Mensch läuft, offenbar als verkehrte Richtung — und das so, daß eine Uminterpretation dieser Verkehrtheit in ein Neutrales oder gar in das Rechte und das Gute a limine ausgeschlossen ist, weil es einen Standort, von dem aus sie zu unternehmen wäre, nicht gibt[15]".

[10] III 2, 734
[11] III 2, 736
[12] IV 1, 441—442
[13] IV 1, 441—442
[14] IV 1, 443
[15] IV 1, 445—446

3. In Jesus Christus ist die Sünde „als die Wahrheit alles menschlichen Seins und Tuns — offenbar geworden —". Selbst wenn wir die Sünde klar erkannt haben und über ihre Verwerflichkeit das kompetente Urteil Christi gelten lassen, erfinden wir Unterscheidungen — zwischen der Sünde und unserem neutralen Selbst, zwischen besseren und schlechteren Menschen —, mit deren Hilfe wir uns selbst aus der Schlinge ziehen wollen. Indem Jesus Christus für alle Sünder — für die großen und die kleinen — und für den ganzen Sünder — nicht nur für einzelne Handlungen, gleichsam „Betriebsunfälle" — gestorben ist, hat er das ganze Lügengewebe von Unterscheidungen zerrissen. „Er (der Sünder) ist, was er tut, denn für ihn selbst tritt Jesus Christus ein. Er selbst wäre verloren, wenn Jesus Christus das nicht täte, wenn er, sich selbst überlassen, sich selbst vor Gott vertreten müßte[16]".

4. „Es ist die Erkenntnis Jesu Christi endlich auch die Erkenntnis der Bedeutung und Tragweite der Sünde, mit Anselm zu reden: Die Erkenntnis: quanti ponderis sit peccatum." — Welche Stellung nimmt das Böse im Plan Gottes ein? Ist es so, wie Leibniz lehrt, daß „das Böse als die bloße Negation des Guten . . . von Gott zwar nicht gewollt und gewirkt, wohl aber, indem er dem Menschen als freiem Vernunftwesen die Möglichkeit dazu geben mußte . . . zugelassen wäre . . .[17]."

Diese Frage könnte ja auch hier unter Anerkennung der ersten drei Antworten noch gestellt werden. Von Jesus Christus her kann sie aber nur bedingungslos verneint werden.

Gott ist auch der Sünde Herr, — aber nicht in dem Sinne, daß er die Sünde auch als ein Element positiv in einen harmonischen Weltplan einordnete, — sondern nur als der Vernichter der Sünde. „Die Überlegenheit, in der Gott in Jesus Christus der Sünde gegenübersteht, ist die seines unbedingten Nein diesem Element, aber auch uns selbst als den Repräsentanten dieses Elementes gegenüber[18]."

Wir dürfen uns nicht damit entschuldigen und darauf berufen, daß wir als freie Vernunftwesen zur Verwirklichung des Bösen von Gott die Möglichkeit bekamen. Die Sünde ist gerade nicht die Möglichkeit der freien Vernunft. „Sie hat . . . keine Möglichkeit als die des schlechthin Unmöglichen . . . Die Sünde ist eben das Absurde." Man darf nicht sagen, daß Gott dem Menschen die Möglichkeit zur Sünde gegeben habe. Man darf nur negativ sagen, „daß der Mensch, da er nicht Gott ist, nach dieser Seite nicht geradezu unanfechtbar, daß also das Eintreten dieses Ereignisses nicht geradezu ausgeschlossen war und ist[19]". Der einzige Ansatzpunkt für die Sünde, ihre einzige Wirklichkeit ist der Mensch, der die Sünde tut. Im Tode Christi, der als Stellvertreter aller Menschen alle Sünde trägt, wird offenbar, daß die Sünde und der Sünder nur in den Tod gegeben werden können, daß sie kein Heimatrecht in Gottes Schöpfung haben, daß sie das Nichtige sind.

[16] IV 1, 449
[17] IV 1, 451
[18] IV 1, 453
[19] IV 1, 454

Dieses Nichtige ist keine Bagatelle, sondern es ist die Bedrohung des ganzen Werkes Gottes, zu deren Beseitigung Gottes Sohn Mensch wird und am Kreuze stirbt. „Nun ist es eben so — und das ist es, was in der Fleischwerdung des Wortes Gottes, in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod sichtbar wird —, daß das Böse kein Element des ordentlichen Weltlaufes, sondern ein, nein das ihn schlechthin bedrohende und verfinsternde Element ist: die Aussaat des Feindes mitten auf den guten Acker, der Einbruch des Chaos, die Revolution des Nihilismus, an deren Ende nur die Nihilisierung alles kreatürlich Seienden stehen könnte[20].“ Die Qualität der Schuld des Sünders fordert „den Tod unter dem Zorne Gottes mit dem Charakter ewiger Strafe[21]“. Die Sünde hat nicht den Tod an sich — verstanden als das einfache Ende der irdischen Existenz — zur Folge, sondern den Tod, der schlechthiniges Unheil bedeutet, der Apok 20, 14 als der δεύτερος θάνατος bezeichnet wird[22].

Die natürliche von Gott gewollte Endlichkeit haben wir nur indirekt aus dem Tod Christi ermitteln können. De Facto kennen wir aber den Tod nur unter seiner sündhaften Bestimmung. „Es ist nun einmal so, daß wir vom Ende des menschlichen Seins, von dem, was Sterben und Tod für den Menschen bedeutet, keine andere Anschauung und keinen anderen Begriff haben als den dieses ‚anderen Todes‘[23].“

Nachdem wir gesehen haben, daß unser Tod der Sünde Sold ist, bleibt nun noch die Frage, wer denn der Täter der todbringenden Sünde ist. Die Antwort Barths auf diese Frage ist grundgelegt in seinem Sündenverständnis vom Tod Christi her. Im Tod Christi für die Sünden aller und jedes einzelnen ist offenbar, daß jeder einzelne der Sünder ist, der sich den Tod verdient hat. Wie ist demnach die sich auf Röm 5, 12—21 stützende kirchliche Erbsündenlehre zu verstehen? Barth lehnt das Wort „Erb“-Sünde (peccatum hereditarium) ab und schlägt vor, es durch „Ur“-sünde (Peccatum originale) zu ersetzen. Die Auffassung der Weitergabe der Sünde Adams durch die Fortpflanzung im Sinne einer Erbkrankheit läßt für die Verantwortlichkeit des Einzelnen keinen Platz mehr. „‚Erbsünde‘ schmeckt hoffnungslos naturalistisch, deterministisch oder gar fatalistisch. ‚Erbsünde‘ ist — wenn beide Bestandteile des Begriffes ernstgenommen werden — eine contradictio in adiecto, der gegenüber sich noch niemand anders als damit hat helfen können, daß er den einen oder den anderen dieser Begriffsteile faktisch eskamotiert hat[24].“

Der Zusammenhang zu Adam soll jedoch nicht aufgegeben werden. Nur darf man ihn nicht für den sündhaften Zustand aller Menschen verantwortlich machen. Adam ist ein Sünder so wie wir auch. Ausgezeichnet ist er nur durch seine Stellung am Anfang der Menschheit. Er ist nicht mehr und nicht weniger als primus inter pares. Er steht exemplarisch für alle anderen „. . . die anderen, nach Adam Lebenden sind . . .

[20] IV 1, 456
[21] III 2, 735
[22] III 2, 772; ebenso III 2, 729
[23] III 2, 765
[24] IV 1, 558

die schon in seiner Person und Tat Repräsentierten . . . sie sind die, deren freies Wollen, Tun und Lassen, deren Realisierungen ihrer in sich guten menschlichen Natur faktisch unter eben der Regel verläuft, eben der verkehrten Ordnung folgt, die nach dem prophetischen Zeugnis gleich im Anfang der großen Weltgeschichte, schon in der Person und in der Tat Adams, charakteristisch für die Personen und Taten aller späteren, sichtbar geworden ist[25]“.

Hat demnach der noch nicht sündige Mensch nie existiert? Nach Barth nie. „Es gab kein goldenes Zeitalter . . . Der Urmensch war sofort der Ursünder[26].“ Gerade darin sind sich Adam und seine Nachkommen gleich, „daß sie alle sofort sündigen[27]“.

Zur Erklärung der Herkunft des Bösen greift Barth auf Gedankengänge Kants zurück. Der Mensch findet sich immer und überall schon in der Entscheidung gegen Gott vor. „Er übertritt, indem er von der Übertretung immer schon herkommt, die er — höchst unnatürlich, höchst fremdartigerweise, sich selbst flagrant widersprechend — schon in und mit dem, daß er da ist, begeht. Sie geschieht, indem er selbst ist[28]“.

Die Geschichtlichkeit des ersten Menschen, seiner Existenz in Raum und Zeit und des mit dieser Existenz gegebenen Sündenfalls, gibt Barth deswegen doch nicht auf. Er unterscheidet in der Bibel zwischen Historie und Sage. Im Unterschied zur Sage läßt der Inhalt der Historie sich grundsätzlich mit wissenschaftlichen Mitteln nachprüfen. „Die Sage ist allgemein die Form, die die geschichtliche Relation, mit den Mitteln der Divination und Phantasie arbeitend, da annehmen muß, wo das zu berichtende Geschehen sich als solches der historischen Nachprüfung entzieht. Und der Einzelfall der biblischen Sage ist der, in welchem es, wiederum nicht ohne die Mittel der Divination und Phantasie, darum geht, prophetisch von dem Zeugnis zu geben, was in dem historischer Nachprüfung entzogenen (geschichtlichen, aber eben urgeschichtlichen) Raum laut Gottes Wort geschehen ist[29].“

Die Überwindung des Todes

1. Die Überwindung des Todes und die Heraufführung neuen Lebens durch Christi Tod und Auferstehung

Wie der Sühnetod Christi für alle Menschen zeigt, hat jeder Mensch den ewigen Tod, im Sinne von ewiger Qual verdient. Der Mensch tut nicht nur die Sünde, er ist selbst ein Sünder, und zwar ganz und gar. „Der Mensch ist, was er tut.“ Sobald der

[25] IV 1, 569
[26] IV 1, 567
[27] IV 1, 568
[28] IV 1, 552
[29] IV 1, 566

Mensch sich als Sünder konstituiert, — und das tut er, „indem er selbst ist[30] — hat er keine Möglichkeit, sich selbst von der Sünde und ihrem Sold, dem ewigen Tod, zu befreien. An eine Selbsthilfe ist nicht zu denken. Die Anmaßung, sich selbst helfen zu können, wäre nur ein weiteres Zeichen seiner Sünde, seines Hochmutes. Auf sich selbst gestellt wäre das Sein des Sünders nichts anderes als ein Sein zum ewigen Tode. Aus dem Tode Jesu folgt: „Der Mensch der Sünde hat keine Möglichkeit, sich selbst als solchen zu überwinden, keine Freiheit sich aus dem alten Menschen, der er ist, in den neuen zu verwandeln, der er werden soll, als Jener zu sterben, um als Dieser zu leben[31]." Die Frage nach der Überwindung des Todes zwingt uns, den alles tragenden Kern der Barthschen Theologie zu berühren: seine Lehre von der praedestinatio gemina. Es wäre allerdings ein vergebliches Unternehmen, in diesem Rahmen eine erschöpfende Darstellung davon zu geben, wie Barth die Überwindung des Todes von den verschiedensten Blickpunkten aus versteht. Denn um die Überwindung des Todes, um „den Übergang der Existenz des gottlosen und also toten, in die Existenz des für Gott, vor ihm, mit und für ihn lebenden Menschen" geht es „in der ganzen Versöhnungslehre und schließlich in der ganzen Dogmatik". Barths Antwort auf die Kernfrage dieses Übergangs: „Wie kann, wie darf das sein, daß es zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen einen — aus Gnaden, aber von Rechtswegen, und das völlig und genugsam — geschlossenen Frieden geben soll[32]?", müssen wir aber in ihrer Grundlinie wiederzugeben versuchen, wenn wir überhaupt verstehen wollen, wie Barth sich die Überwindung des Todes denkt.

Es geht also darum, wie kann es zwischen Gott und dem Sünder zu einem positiven Verhältnis kommen, ohne daß Gnade identisch wird mit Laune und Willkür. Diese Frage findet bei Barth ihre Beantwortung innerhalb seiner Perspektive von dem in Christus geschlossenen Bund zwischen Gott und dem Menschen und seines darin gründenden Verständnisses der praedestinatio gemina.

Die gesamte Schöpfung hat ihren Grund in Jesus Christus. Der Bund von Gott und Mensch in Jesus Christus ist das Motiv der Schöpfung, und die Schöpfung ist die Voraussetzung zur Durchführung des Bundes. Weil der Sohn Gottes Mensch werden wollte, wurden die anderen Menschen und die ganze Schöpfung als seine Umgebung ins Dasein gerufen. Jesus Christus ist der vor allen anderen Menschen zum Bundesgenossen Erwählte: „und erst in ihm das durch ihn aufgerufene und verbundene Menschenvolk und erst in diesem Volk die einzelnen Menschen insgemein in ihren Privatverhältnissen zu Gott[33]". Das Schicksal der ganzen Schöpfung ist in Ursprung, Verlauf und Vollendung aufs engste mit Jesus Christus verbunden. Er ist seinem Vater gegenüber der einzige rechtsfähige Partner. Er hat für die ganze Schöpfung gerade-

[30] IV 1,552
[31] IV 1,557
[32] IV 1,580
[33] II 2,45—46

zustehen. Gott weiß von Ewigkeit, welch großes Wagnis er mit dem Menschen eingeht. Der Mensch steht von Ewigkeit her als Sünder vor Gottes Augen.

Die Sünde des Menschen aber ist ein Angriff auf den Existenzgrund der ganzen Schöpfung, den Bund zwischen Gott und dem Menschen. „Durch die Sünde setzt sich der Mensch vor Gott ins Unrecht, macht er sich selbst als sein Geschöpf und als sein Bundespartner unmöglich, schändet er die ihm verliehene gute Natur und verwirkt er die ihm zugewendete Gnade, kompromittiert er seine Existenz. Denn er hat als Sünder kein Recht. Er ist als Sünder nur im Unrecht"[34]. „Setzt sich der Mensch ins Unrecht, so bedeutet das wohl, daß er des ihm gewährten Rechtes als Gottes Geschöpf und Bundespartner unwürdig wird und verlustig geht, daß er seine Existenz verwirkt und preisgibt: ist doch seine Übereinstimmung mit dem Rechte Gottes, zu der er durch seine Erwählung und Erschaffung bestimmt und durch die ihm verliehene gute Natur ausgerüstet ist, die Voraussetzung seiner Existenz; kann er doch im Streit gegen Gott nur vergehen, verderben, verlorengehen, sterben und dahin sein[35]."

Gott läßt sich sein Recht auf den Menschen als sein Geschöpf und seinen Bundespartner nicht streitig machen. Er behauptet sein Recht gegen des Menschen Unrecht. Er übt Gerechtigkeit gegen den Menschen. Und „Gerechtigkeit Gottes heißt: Gottes Verneinung, Beseitigung, Hinwegfügung, Vernichtung des Unrechts und des Menschen als dessen Täter[36]".

Obwohl Gott von Ewigkeit den Menschen als Sünder sieht und weiß, daß der Sünder nur vernichtet werden kann, ruft er dennoch den Menschen ins Dasein. Denn er weiß, der vor allen anderen Erwählte, Jesus Christus, steht gegen alle Angriffe auf den Bund als der unumstößliche Garant für die Erfüllung des Bundes. In der Person Jesu Christi findet das Problem „aus Gnaden aber von Rechts wegen" seine Lösung. „In der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zugedacht[37]." Diese Erkenntnis ist ein Fundamentalsatz der Theologie Barths. Wie ein roter Faden zieht sie sich durch sein ganzes Werk.

Das Gericht, das in Jesus Christus über den Sünder ergeht, schließt ein Zweifaches in sich: Die Verurteilung und den Freispruch, den Tod und das Leben.

„Dieses Gericht schließt aber in sich die Vernichtung des Unrechts und des das Unrecht vollbringenden Menschen. Es schließt aber auch in sich die Verteidigung, die Wiederherstellung, die volle Inkraftsetzung des Rechtes des von ihm erwählten und geschaffenen Menschen, das Leben des Menschen in diesem seinem Recht vor ihm[38]." Wir selbst, von uns aus, wären weder zum Erleiden der Strafe noch zum Erwirken des

[34] IV 1,589
[35] IV 1,595—596
[36] IV 1,597
[37] II 2,177
[38] IV 1,614

Freispruchs in der Lage. Jesus Christus ist an unsere Stelle getreten. In Tod und Auferstehung Christi ist beides *unsere* Wirklichkeit geworden. „Der Tag des *uns* widerfahrenden Gerichtes, des Zusammenstoßes der Gerechtigkeit Gottes mit *unserem* Unrecht und so mit uns selber — der Tag, an dem uns *unser* Unrecht und *unser* Tod zur Vergangenheit, *unser* Recht und *unser* Leben zur Zukunft wird, ist *sein* Tag. Er ist eben als *sein* Tag unser Tag. Seine Geschichte ist als solche *unsere* Geschichte und nun eben (unverhältnismäßig viel direkter und intimer als alles, was wir als unsere eigene Geschichte zu kennen meinen) unsere *eigenste* Geschichte[39]." „Eben weil alles in Ihm *und so* in uns wahr und wirklich *ist*, kann alles erst von Ihm aus als auch für uns gültig und wirksam *erkannt* werden. Wir sind ja, indem wir in Ihm, von Ihm umfaßt sind, nicht selber Er. Zuerst also in diesem *anderen*, nicht in uns, ist alles wahr und wirklich[40]."

Der ewige Tod, den wir Sünder verschuldet haben, ist nur von einem Einzigen zu erleiden, von Jesus Christus auf Golgotha. „Es ist der Tausch, der bei Golgotha geschehen ist, wo Gott das Verbrecherkreuz zu seinem Thron erwählte, wo der Gottessohn erlitt, was der Menschensohn erleiden sollte, darum ein für allemal geschehen, weil das die Ausführung des von Ewigkeit gefaßten göttlichen Entschlusses . . . war . . . darum ist dieser Tausch nicht mehr rückgängig zu machen[41]."

Das Leiden Jesu hat als „Leiden unter dem Zorne Gottes wider das ganze menschlische Geschlecht . . . keine Grenze, keinen Sinn und keine Zukunft. Wie könnte der, der sich wirklich dahin stellt, wo das ganze menschliche Geschlecht steht: unter den Zorn Gottes — und dahin *hat* sich Jesus gestellt! —, wie könnte der eine Grenze, einen Sinn und eine Zukunft sehen in dem, was er da zu leiden hat[42]?" Indem Jesus Christus unsere Schuld als die Seine trug, ist sie endgültig abgetan. „Trägt Gott selbst in Jesus Christus den *Fluch*, der die Übertreter seines Gesetzes treffen muß, dann ist er eben getragen; dann können wir ihn nicht noch einmal und weiter tragen wollen. . . . Wir *müssen* nicht mehr zur Hölle fahren. Und wir sollen auch nicht mehr zur Hölle fahren *wollen*, um uns dort zu fragen: warum Gott uns verlassen habe[43]."

Weil Christus in seinem Tod das Gericht Gottes über unsere Sünde auf sich genommen und weil er den ewigen Tod erlitten hat, kann unser eigener Tod nicht mehr das Gericht Gottes, nicht mehr den ewigen Tod bedeuten. Der Bezug zwischen unserer Sünde und unserem Tod bleibt bestehen, insofern unser faktischer Tod nunmehr Zeichen des Gerichtes ist. „Man kann und muß aber allgemein sagen, daß der Tod, wie er uns faktisch begegnet, das *Zeichen* dieses Gerichtes ist. — Daß wir sterben müssen, bedeutet, daß diese Drohung real und vollständig über uns hängt: unwidersprechlich und unwiderstehlich. Es könnte sehr wohl, es müßte eigentlich so sein, daß

[39] IV 1, 611—612
[40] IV 1, 613
[41] II 2, 182; vgl. III 2, 734
[42] *Credo*, Zollikon/Zürich, 1948, 70
[43] *Credo*, 83—84

das Letzte und dann auch alles Vorangehende Beherrschende, was vom Menschen zu sagen ist, dies ist: daß er unter dieser unwidersprechlichen und unwiderstehlichen Drohung steht. Weniger als das darf man nicht sagen. Anders denn als Zeichen des *Gerichtes* Gottes kann und darf man den Tod, wie er uns begegnet, nicht verstehen[44]." — „Das Zentrum der neutestamentlichen Erkenntnis ist das im Kreuzestod Jesu Christi vollzogene *Gericht* Gottes. Kein anderer Mensch steht in diesem Zentrum, kein anderer also *wirklich* im Gericht Gottes. Die anderen Menschen befinden sich aber irgendwo — die Christen wissend, die anderen noch unwissend — im *Umkreis* dieses Zentrums und also . . . unter dem *Zeichen* dieses Gerichtes[45]."

Der Tod Christi für uns hat uns von dem schuldhaften Tod, dem „zweiten Tod", befreit, und so zum natürlichen Tod befreit „Daß der ‚zweite Tod' unter diesen Umständen in Wegfall kommt, diese Befreiung vom *unnatürlichen* Sterben bedeutet dann offenbar, indem sie die Befreiung zum ewigen Leben ist, auch des Menschen Befreiung zu *einem natürlichen* Sterben[46]." Dieses natürliche Sterben nennt das Neue Testament „Entschlafen". Die Bezeichnung die „Entschlafenen" bedeutet nicht, daß die Toten jetzt „Schlafende" sind, sondern daß uns ihr Tod als ein „Entschlafen" in Erinnerung steht[47]. Auch der natürliche, vom Schuldcharakter befreite Tod ist die endgültige Grenze des Menschen. „Unser *Tod ist* unsere *Grenze*. Unser Gott aber ist die Grenze auch unseres *Todes*, indem er nicht mit uns vergeht, stirbt und verwest, sondern als unser Gott bleibt, der er ist. Sind wir im Tode, so ist er doch unser Helfer und Erretter. Ist er aber unser Helfer und Erretter, so sind wir selbst von ihm her, und indem er unsere Hoffnung ist, im Tode auch schon aus und über dem Tode, ist der Tod, indem wir ihn erleiden, auch schon hinter und unter uns. Wir pochen nicht auf eine Unsterblichkeit, die uns nicht zukommt, wenn wir es so sehen und sagen. Wir pochen überhaupt auf nichts, was uns zukäme. Mit unserem Tod, als dem Zeichen des Gerichtes Gottes ist ja darüber entschieden, daß uns nichts, gar nichts, zukommt. . . . Nur davon können wir — ohne alles Pochen! — nicht lassen . . . daß er (Gott) . . . unser *Helfer* und *Erretter* und als solcher unsere *Hoffnung* ist[48]."

Die Endlichkeit des Menschen ist ja gerade die Voraussetzung zu seiner Auferstehung. „Wenn es mit dem definitiven Ende des menschlichen Lebens nichts wäre, dann wäre es eben auch nichts mit seiner Auferstehung, mit seiner definitiven Koexistenz mit dem Leben Gottes[49]." Denn „Errettung vom Tode kann endlich und zuletzt nicht Errettung vor dem Tode, sondern nur Errettung aus dem Tode heißen[50]".

Das Gericht Gottes in Jesus Christus bewirkt also nicht nur die Vernichtung der Sünde und des Sünders, sondern auch „die Heraufführung des Lebens eines neuen,

[44] III 2, 726; vgl. III 2, 730
[45] III 2, 736—737
[46] III 2, 777
[47] III 2, 778
[48] III 2, 743—744
[49] III 2, 779
[50] III 2, 732

des vor Gott gerechten Menschen[51]". In der Auferstehung Christi wird das Gericht, das in seinem Tode über den Sünder erging als ein heilsames Gericht offenbar. „Er (Christus) bekam nämlich auf das, was er tat, die Antwort der freien, allmächtigen Gnade Gottes seines Vaters. Der verborgene gute Wille Gottes, dem er sich anspruchslos unterworfen und dem er bis in den Tod gehorsam gewesen, wurde an ihm kundgetan ... Gott enthüllte den Sinn und das Ziel seines Zornes — seine brennende Liebe nämlich! — an ihm, der sich ihm gestellt, der ihn bis aufs Letzte getragen hatte[52]." „Die Auferstehung setzt alles das ans Licht und in Kraft, was in der Kreuzigung Christi von Gott her verborgen geschehen ist. Ist uns nicht verborgen, was dort geschehen ist, dann darum nicht, weil Christus auferstanden ist[53]." Wie in Leid und Tod, so ist Christus auch in seiner Auferstehung unser Stellvertreter, das Haupt seines Leibes. Die ganze Rechtfertigung ist sein Werk für uns. „Sie ist wohl unsere Sache, aber wie nach jener negativen so erst recht nach dieser positiven Seite: unsere von dem einen Jesus Christus — in seinem Werk und in dem, was ihm widerfahren ist — geführte und vollendete Sache. Kraft seiner Auferstehung von den Toten, kraft der in seinem Leben offenbarten Gerechtigkeit, in Ihm und von Ihm her haben wir Zukunft und Hoffnung, ist jenes Tor aufgestoßen, überschreiten wir die Schwelle vom Unrecht zum Recht und damit vom Tode zum Leben[54]."

In direktem Gegensatz zu R. Bultmann verteidigt Barth die Wirklichkeit der Auferstehung Christi als eines Ereignisses in Raum und Zeit[55]. Zwar ist die Auferstehung Christi nicht „feststellbar mit den Mitteln und Methoden ... der modernen historischen Wissenschaft" wie ein historisches Faktum[56]", aber deshalb doch nicht weniger wirklich in Raum und Zeit geschehen[57], für die Apostel nicht weniger „offenbar, sichtbar, hörbar, betastbar[58]" als sein Leben und Tod. Die tatsächliche, die den Glauben weckende Auferstehung ist der alles tragende Grund des Neuen Testamentes. „Man könnte sich — zugespitzt gesagt — zur Not ein Neues Testament denken, das überhaupt nur die Ostergeschichte und Osterbotschaft enthielte, aber niemals ein solches, das sie nicht enthielte, ... Man glaubt im Sinne des Neuen Testamentes an den auferstandenen Jesus Christus oder man glaubt gar nicht an ihn[59]." Nach dem Selbstverständnis des Neuen Testamentes ist der Auferstehungsglaube gerade keine „Parthenogenese[60]" als die er in der Interpretation Bultmanns erscheint, sondern der auf der Auferstehung gegründete Glaube.

[51] IV 1, 619
[52] IV 1, 619—620
[53] *Credo*, 91
[54] IV 1, 621
[55] Diese Auseinandersetzung kam hauptsächlich in folgenden Veröffentlichungen zu Wort: Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, München 1926; R. Bultmann: *Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten"*, in *Theologische Blätter* V, 1926, S. 1—14 (auch in: Glauben und Verstehen I, 38—64); KD III 2, 531—537; Hamer Jerôme OP hat der Auseinandersetzung einen ausführlichen Artikel gewidmet: *Die Auferstehung Christi.* Zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen R. Bultmann und K. Barth, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1955, 423—453.
[56] III 2, 535
[57] Gerade das kann Bultmann nicht verstehen; vgl. *Glauben und Verstehen* II 234 f.
[58] IV 1, 632

2. Die Bedeutung und die Wirklichkeit der subjektiven Aneignung des neuen Lebens

Barth macht, wie zahlreiche andere evangelische Theologen, dem Unsterblichkeitsglauben den Vorwurf, die harte Wirklichkeit des Todes abschwächen zu wollen. Ohne die Härte der Todeswirklichkeit zum Wahrheitskriterium machen zu wollen, scheint dieser Vorwurf mit viel größerem Recht der Lehre Barths gemacht werden zu müssen.

Zunächst sei der Nutzen jener Aussagen angezweifelt, die unter der Hypothese eines Menschen ohne Gott (eines gott-losen Menschen) vom Tod reden. „Wäre Gott nicht auch in seinem Sterben und also in seinem Ende vor ihm, so hätte er gar nichts mehr vor sich, so wäre er, indem er stirbt, nur eben aus mit ihm[61]."

Wir wollen diesen Satz gar nicht bestreiten. Aber gerade Barth lehnt es immer wieder ab, sich auf eine Spekulation über einen hypothetischen Menschen ohne Gott auch nur einzulassen. Weil der Mensch ja überhaupt nicht wäre, wenn Gott nicht wäre, hat es wenig Sinn, zu fragen, was mit dem Menschen im Tode geschähe, wenn dann Gott nicht wäre. Auch für die Frage nach dem Tod des Menschen gilt, daß wir von Gott nicht abstrahieren dürfen, wenn wir vom Menschen reden. Der Mensch ist nie allein für sich, er steht immer in einem Gottesverhältnis.

Aus der faktischen Situation des Menschen folgt, daß eine Lehre dem Todesernst nicht dadurch gerecht wird, daß sie den Tod als das absolute Ende des Menschen hinstellt, sondern vielmehr dadurch, daß sie die Entscheidung über den ewigen Tod und das ewige Leben sich im Tod vollziehen und verendgültigen sieht. Wie K. Rahner zeigt, ist „die Entgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ... ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst[62]". In der Darstellung Barths vermißt der Leser aber gerade diesen Entscheidungsernst des Todes.

Es ist das große Verdienst von Hans Küng und Henri Bouillard, dem katholischen Leser das Verständnis von Barths Erwählungslehre erleichtert zu haben.

Küng weist nach, „daß das, was Barth und mit ihm viele Protestanten als ‚Rechtfertigung' bezeichnen, zum Großteil mit dem zusammenfällt, was wir Katholiken als ‚Erlösung' bezeichnen[63]". Seinem „objektiven" Aspekt nach kann das Erlösungs- (bzw. Rechtfertigungs-)Werk nicht genug als universal betont werden.

K. Rahner weist darauf nachdrücklich hin: „im voraus zu seiner subjektiven

[59] III 2, 531
[60] K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zollikon/Zürich 1953, S. 33.
[61] *Unsterblichkeit*, S. 46.
[62] *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1959, 29.
[63] Küng, *Rechtfertigung* ... 224

Stellungnahme ist der Mensch ein anderer (als er als bloßes Geschöpf und bloßer Sünder wäre), weil die Erlösung in Christo geschehen ist, weil Gott ihn in Christus, so lange er Pilger ist, liebt, so daß er in alle Ewigkeit, selbst in seiner Verdammnis, von diesem ‚ist' bestimmt bleibt. Dieses ‚ist', das ihn immer bestimmt, schafft er nicht durch Glaube und Liebe, er nimmt es vielmehr durch sie ‚zur Kenntnis' (freilich bejahend und existentiell ratifizierend), so daß dadurch etwas in ihm geschieht, was sein Heil bedeutet, weil, wenn er davon ablehnend oder gleichgültig ‚Kenntnis nähme' eben dieser selbe Tatbestand, dieses ‚ist', seine Verdammnis bedeuten würde. Nennen wir dieses ‚ist' ein übernatürliches Existential, dann können wir sagen: Im voraus zur subjektiven Heilsaneignung ist der Mensch innerlich bestimmt durch ein übernatürliches Existential, das darin besteht, daß Christus in seinem Tod den sündigen Menschen vor dem heiligen Gott ‚gerechtfertigt' hat[64]."

Bouillard zeigt, daß Barths christologische Interpretation der Erwählung mit der Absicht des hl. Paulus übereinstimmt, nämlich: „den Begriff eines verborgenen Ratschlusses durch den des in Jesus Christus geoffenbarten Geheimnisses zu ersetzen[65]".

Indem aber Barth den Glauben[66] — und die Taufe[67] zur bloßen Manifestation des Erwähltseins macht und nicht Unterpfand der künftigen Herrlichkeit sein läßt, rückt er auch seine an sich richtige Erwählungslehre in ein schiefes Licht. Die Tragweite der persönlichen Glaubensentscheidung, wie sie das Neue Testament betont, ist in Barths Lehre nicht zu erkennen. Der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen besteht nach Barth in der Verschiedenheit des Zeugnisses, das sie von der gleichen Gnade geben. „Bezeugen jene mit ihrem Wahrheitszeugnis, was Gott will,

[64] IV 249—250

[65] Henri Bouillard, *Karl Barth*, Band I—III, 1957. Zitat II 142. Dazu die Erklärung Bouillards: „La prédestination n'est donc pas, chez saint Paul, un décret caché concernant le sort des individus après leur mort, destinant les uns à la vie éternelle, vouant ou abandonnant les autres à la damnation. Elle est le dessein de Dieu, que révélent et réalisent la mort et la résurrection du Christ, et qui a pour terme l'adoption filiale des Croyants, gage de leur glorification future" (II 144). „Les chrétiens savent qu'ils sont élus, que leur vocation est un motif d'espérance, que leur salut est acquis, s'ils restent fidéles. Ils savent aussi que Dieu tient ses promesses, que nul n'est réprouvé que par sa faute, qu'à ceux qui semblent rejetés, il faut prêcher l'Evangile, afin qu'eux aussi croient et soient sauvés. Ils connaissent la menace qui pése sur l'incroyant et le préccheur; mais ils ne savent rien de son sort final: ils comptent sur la miséridorde divine" (II 146). „Pour saint Paul, c'est la conversion qui fait passer du péché à la justice, et de l'état de réprouvé à celui d'élu. Comme il ressort des textes que nous avons analysés plus haut, l'élection est liée à la foi. Celle-ci a donc une importance absolue et non pas simplement relative. Assurément, l'idée que Dieu a ‚choisi' les croyants ne signifie pas pour Paul qu'il aurait exclu définitivement les autres. Mais l'idée qu'il les a choisis en Jésus Christ mort pour tous les hommes ne signifie pas non plus que tous seraient sauvés indépendamment de leur foi. En se disant choisi, le chrétien reconnait simplement que sa foi et sa charité ont leur origine dans la libre grace divine, qu'elles procédent de l'amour que Dieu lui a minifesté dans le Christ. Il n'y voit pas une raison de que d'autres seraient abandonnés de Dieu. Mais sachant que Dieu veut pour tous les hommes le salut par la fois, il y voit un appel à annoncer l'Evangile" (II 158—159).

[66] II 2, 352—354

[67] *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon/Zürich 1953, S. 18.

so bezeugen diese mit ihrem Lügenzeugnis nicht minder ausdrucksvoll, was Gott nicht will. So dienen beide der Offenbarung des göttlichen Willens und Beschlusses, die nach ihrem Inhalt ganz Licht ist und die doch, ohne Licht und Schatten zu werden, nicht Offenbarung sein könnte, nicht zu erkennen wäre. Wie die Glaubenden in diesem Dienst die Erwählten „sind", sofern sie die Wahrheit, das heißt den erwählten Menschen Jesus Christus bezeugen, das Leben dieses einen Erwählten darstellen, wiederholen und abbilden, so „sind" die Gottlosen in demselben Dienst die Verworfenen, sofern sie nun doch auch in ihrem Lügenzeugnis von des Menschen Verwerfung den Tod des einen Verworfenen, Jesu Christi, darstellen, wiederholen und abbilden. Indem dieser eine der Erwählte und der Verworfene ist, ist er, von beiden bezeugt, der Herr und das Haupt der Erwählten und der Verworfenen, sind jene — sind aber an ihrem Ort und in ihrer ganz anderen Weise ebenso unentbehrlich auch diese seine Stellvertreter, wie er ursprünglich und eigentlich der ihrige ist[68]."

Wie sehr Barth sich dem Verdacht aussetzt, er vertrete die Apokatastasis, mögen noch folgende Aussagen zeigen: „Sie (die Ungläubigen) können in ihrer ganzen Gottlosigkeit die Verkehrtheit nicht wiederherstellen, für deren Beseitigung er sich dahingegeben hat und auch das Feuer des göttlichen Zornes nicht wieder entzünden, das er in dieser seiner Dahingabe erlitten hat. Sie könnten mit dem, was sie sündigen und mit dem, was sie als Sünder zu leiden haben, doch nur die zugleich mutwilligen und widerwilligen Teilnehmer an der Verwerfung sein, die er, indem er sie in Vollstreckung seiner Erwählung auf sich nahm, auch von ihnen abgewendet hat . . . immer bezeugen beide (Gläubige und Ungläubige) den Bund, der sie beide umspannt, dessen Kraft nicht in der Treue der Erwählten begründet, durch die Untreue der Verworfenen aber auch nicht zu zerstören ist[69]."

Die Bedeutung der Glaubensentscheidung wird auch in den zuletzt erschienenen Bänden der Kirchlichen Dogmatik in vielen Variationen relativiert. „Jesus Christus ist auch für ihn (den Nichtchristen) gestorben. Und eben er ist auch für ihn auferstanden, er ist in der Kraft seiner Auferstehung auch sein Herr und Heiland. Das heißt aber: der Geist und seine letzte und vorletzte Zusage mit all der ihr innewohnenden Macht ist auch ihm verheißen. Er ist nicht einfach nicht sein Empfänger, Träger und Besitzer: er ist es noch nicht, indem er Jesus Christus noch nicht erkennt. Und so soll man auch von all dem, was ihm fehlt, nicht einfach und absolut denken und sagen: es fehlt ihm, sondern: noch fehlt es ihm . . . Es gibt unter all dem, was der Geist unter, bei und in den Christen tut, wirkt und ausrichtet, nichts, was nicht wie eine gestaute Flut bereit wäre, auch unter, bei und in den Nicht-Christen Wirklichkeit zu werden. Und es gibt keine nichtchristliche Abwendung, Rebellion und Resistenz, die, wenn die Stunde des in Jesus Christus durch den Heiligen Geist handelnden Gottes gekommen ist, stark genug sein wird, die Erfüllung der auch über

[68] II 2, 382

[69] II 2, 388—389

die Nicht-Christen ausgesprochenen, auch ihnen, gerade ihnen geltenden, gerade sie visierenden und angehenden Verheißung des Geistes aufzuhalten, den Untergang ihrer Nichterkenntnis in ihrer Erkenntnis Jesu Christi und damit ihrer Selbstverkennung in ihrer Selbsterkenntnis ... zu verhindern[70]." „Der Mensch wird — der Christ ist ... ein ‚Kind des Lichtes[71]'." Der Ungläubige ist nicht einfach ein Nicht-Christ, sondern er ist ein „christianus designatus[72]".

Viele der Aussagen Barths können unter Umständen auch noch rechtgläubig verstanden werden. Aber die ganze Tendenz deutet in die andere Richtung. Auch H. Küng, der ein Maximum an Rechtgläubigkeit aus Barths Lehre herausholt, macht auf dieses „Gefälle" aufmerksam: „Das Grundanliegen Barths, die Herausstellung der gnädigen Souveränität Gottes in allen Dingen, tendiert in der Erwählungslehre zur Apokatastasis, in der Schöpfungslehre zur Abwertung der geschöpflichen Selbständigkeit, in der Sündenlehre zu dialektischer Verharmlosung und Rechtfertigung der Sünde, in der Erlösungslehre zu einer Vernachlässigung des ontisch-kreatürlichen Aspekts[73]." Auf Grund der fließenden Ausdrucksweise Barths, der glaubt, in diesen Fragen der Dogmatik „logisch inkonsequent" sein zu müssen, kommt W. Michaelis dazu, für seine Allversöhnungslehre Barth zum Zeugen anzurufen.[74] Barth selbst — wie Michaelis auch nicht verschweigt — betont wiederholt, daß er eine Allversöhnungslehre nicht vertreten wolle: „die positive Lehre von der Apokatastasis als der endlichen Erlösung aller Menschen kann sie (die Dogmatik) darum doch nicht unter ihre Sätze aufnehmen. Sie würde damit das credo als die Voraussetzung alles christlichen Bekenntnisse außer Kraft setzen[75]."

Entsprechend seines dynamischen Verständnisses von simul peccator et iustus betont Barth die „offene Situation der Verkündigung". Es ist dies allerdings eine „von hüben und drüben völlig ungleich bestimmte Situation, ... in der es um jenes nicht nur seltsame, sondern ganz und gar einzigartige Für und Gegen, in welcher es sich um den Gegensatz der göttlich unwiderstehlichen Gnade Jesu Christi und der menschlich — und nun doch nur menschlich! — gänzlich besiegelten und unüberwindlichen Feindschaft des Menschen gegen diese Gnade handelt ... An diesen offenen Gegensatz soll die Kirche und soll jedes Glied der Kirche denken, wo immer die Frage gänzlicher endgültiger Verworfenheit des Menschen sich erheben mag. Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll dann aber auch keine ohnmächtige

[70] IV 3, 410—411; vergleiche auch Barths Lehre vom Nichtigen (III 3, 327—425): Aus dem Rückblick und Ausblick auf Jesus Christus ergibt sich, „daß man seinem (des Nichtigen-Sünde) wahrhaftig noch immer bemerkbaren Dasein, Drohen und Verderben, Stören und Zerstören — keine wirkliche, keine letzte Macht und Bedeutung, sondern nur noch die eines gefährlichen Scheins zuschreiben darf" (III 3, 424).

[71] IV 3, 586

[72] IV 3, 949

[73] Rechtfertigung, S. 271

[74] Wilhelm Michaelis, *Versöhnung des Alls*, Gümligen (Bern) 1950

[75] *Credo*, 147—148

Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber[76]".

Es geht also Barth darum, die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der Sünde zu verkünden. Die Freiheit der Gnade muß nach allen Seiten hin gewahrt bleiben, auch nach der Seite der möglichen Verdammung Einzelner. Deshalb darf man nicht behaupten, daß der „Kreis der Erwählten sich mit der Menschenwelt als solcher (nach der Lehre der sog. Apokatastasis) endlich und zuletzt decken müsse und werde, das ist ein Satz, den man unter Respektierung der Freiheit der göttlichen Gnade nicht wagen kann ... Wiederum ist aber in dankbarer Erkenntnis der Gnade der göttlichen Freiheit auch der andere Satz nicht zu wagen, daß es zu jener letzten Eröffnung und Erweiterung des Kreises der Erwählung und Berufung auf keinen Fall kommen könne und werde[77]".

Barth lehnt die Apokatastasislehre ab, nicht weil der Mensch die Möglichkeit hätte, sich der Gnade Gottes zu widersetzen, sondern weil Gottes Freiheit nach allen Seiten offen bleiben muß. Darüber, daß damit der Verantwortlichkeit des Menschen und dem Entscheidungsernst des Todes der eigentliche Grund genommen ist, kann auch nicht die „logisch inkonsequente" Ablehnung der Apokatastasislehre hinwegtäuschen.

Die einseitige Auflösung des Mysteriums im Verhältnis von Souveränität Gottes und Freiheit des Menschen durch die Theologie Barths hat, wie H. Bouillard aufzeigt, ihren Grund darin, daß Barth das Ineinander von göttlicher Erwählung und menschlicher Glaubensentscheidung nicht sieht[78]. Damit werden wir auf die Frage verwiesen, die in der Diskussion mit K. Barth (und der evangelischen Theologie überhaupt) von entscheidender Bedeutung ist, nämlich die Frage: kann die Gnade dem Menschen so zu eigen werden, daß er selbst zum Subjekt übernatürlich guter Handlungen wird?

Auf die Bedeutung dieser Frage hat die Diskussion um Küngs Buch, Rechtfertigung,

[76] III 2, 528—529

[77] II 2, 462

[78] Quand on a saisi l'intériorité de la décision éternelle de Dieu à la décision temporelle de la foi, disparait l'idée calviniste d'une double prédestination, disparait aussi l'ambiguité de la doctrine que Barth a développée en sens inverse. Pas plus qu'elle n'anticipe le jugement dernier indépendamment de l'acte libre et personnel de la foi, la prédestination n'anticipe un salut universel que la foi se bornerait à manifester sans y coopérer. C'est parce que la pensée barthienne relâche le lien qui unit grâce divine et décision humaine, qu'elle revêt, malgré ses aspects existentiels, l'apparence d'un système où tout est donné d'avance. Seul le resserrement de ce lien permet d'éviter les conséquences que l'auteur refuse sans réussir à les écarter de facon cohérente: une nouvelle version de l'apocatastase, àvec la réduction du péché à un défaut tout ensemble nécessaire et sans gravité. ... Barth ne veut pas du fatalisme, mais comment l'eviter avec l'idée d'un décret prétemporel au sens littéral du mot? Il n' exclut pas la subjectivité, mains limite son rôle à manifester l' élection objectivement donné en Jésus-Christ. Le spectre de la coopération et du merite l' empêche d' attribuer à la décision humaine une part active au salut. Bouillard II, 163—164.

wiederholt hingewiesen. I. L. Witte hat dieser Frage eine eingehende Untersuchung gewidmet. Er weist nach, daß Barth diese Frage verneint und daß deshalb seine Rechtfertigungslehre nicht grundsätzlich katholisch ist. Er faßt Barths Meinung folgenderweise zusammen: „Sie (die übernatürlichen guten Werke) sind also nicht gut, insoweit sie seine eigenen Werke sind, und umgekehrt: sie sind nicht seine eigenen, insoweit sie gut sind[79]." Zu dem gleichen Ergebnis kommt A. Hulsbosch: „Wenn auch Barth von dem kreatorischen Aspekt des Glaubens redet, so kommt es nach ihm in der Schöpfungswirklichkeit doch niemals weiter als zu einem Umschwung um 180 Grad, wobei die Schöpfungswirklichkeit eben als ‚Drehscheibe' fungiert. Daher die reformatorische Vorliebe für den Begriff der Versöhnung, der keine ontischen Konsequenzen impliziert, sondern bloß auf eine Änderung der personalen Beziehungen hinweist[80]." K. Rahner stößt in seiner wohlwollenden Würdigung von Küngs Buch auf das nämliche Problem, wenn er Küng vorschlägt, für die Erklärung der absoluten Unverdienbarkeit der Rechtfertigungsgnade zur üblichen katholischen Schulkonzeption zu greifen, die ebenso wie Küng (und Barth) einen Synergismus ablehnt. Aber im Unterschied zu Küng (und Barth) „darf man" — der katholischen Schulkonzeption nach — „auch nicht zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Glauben unterscheiden, als ob das zwei verschiedene Wirklichkeiten seien. Haargenau jener Glaube, den der Mensch als seinen freien menschlichen Akt setzt, ist der Glaube, den Gott uns schenkt in seiner Tat an uns, weil Er eben gerade der Kreatur nicht nur ihre passiv hingenommenen Bestimmungen schenken kann, sondern ihre freie Tat des Ja zum gnädigen Gott; nicht nur das Angebotene, sondern die Annahme des Angebotenen selbst ist ganz und gar Gottes Gnade. Und wenn diese Annahme frei ist, dann ist eben auch die Freiheit dieser Annahme nochmals Gottes Gabe". Allerdings scheint es mir nicht, „daß die übliche katholische Schulkonzeption auch dem Barthschen Anliegen noch besser gerecht werden kann als die Formulierung Küngs[81]". Denn Barths Anliegen ist nicht nur, die „absolute Unverdienbarkeit der Rechtfertigungsgnade" zu sichern, sondern auch den göttlichen und menschlichen Bereich auseinanderzuhalten, d. h. eine Durchdringung der Natur durch die Gnade, eine Vergöttlichung der Kreatur (wie die Väter sagten) zu vermeiden[82].

Nach der Lehre Barths bleibt der Gläubige in sich selbst ein Sünder und seine Werke bleiben sündig. Gerechtfertigt ist er nur in Christus, das eigentliche Subjekt seiner guten Werke ist er nicht selbst, sondern Gott in ihm. „Was sollte, da alle Menschen Sünder und all ihre Werke sündig sind, anderes zu erwarten sein, als daß es zu jener Bekundung des Werkes Gottes durch menschliche Werke faktisch niemals und nirgends kommen, daß von keinem Werk irgendeines Menschen das zu sagen

[79] *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?* in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1959, S. 38—48; Zitat S. 45.
[80] *Trierer Theologische Zeitschrift*, Mai/Juni 1961, S. 129—155; Zitat S. 155.
[81] Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 257.
[82] IV, 2, 88 ff.

sein möchte: daß es im Dienste des Werkes Gottes und also als gutes Werk geschehe? Es braucht durchaus keinen besonderen Pessimismus zu dieser betrüblichen Erwartung. Man wird vielmehr sagen müssen, daß sie sich auf die Regel richtet, die, wo gute Werke faktisch geschehen, durchbrochen wird. Es sind aber nicht irgendwelche besseren Sünder und ihre etwas gemildert sündigen Werke, die diese Regel nun doch von unten her durchbrechen würden. Auch der beste Mensch stellt sich und sein Werk nicht selbst in den Dienst des Werkes Gottes, macht sein eigenes Werk nicht von sich aus zu dessen Bekundung und also zum guten Werk ... Es geschieht dann dieses Werk selbst ... in höchst besonderer Weise an bestimmten Menschen[83]."

Barths Aussagen erwecken den Eindruck, als wolle er unser Sein an sich abstrahieren von dem, was wir in Christus sind. Insofern etwas Gutes an uns ist oder durch uns geschieht, sind wir gleichsam nur Epiphänomen Christi. Der Mensch an sich aber bleibt der schlechte Baum, der keine guten Früchte hervorbringen kann. Gewiß dürfen wir nicht übersehen, daß Barth den Satz simul peccator es iustus dynamisch versteht, als einen Übergang aus unserer Vergangenheit, dem Tod, in unsere Zukunft, das Leben. Aber dieser Übergang erscheint in der Lehre Barths nur in Christus als wirklich. Wir selbst nehmen demnach noch nicht am neuen Leben teil, wir sind gleichsam nur der Schauplatz seines Wirkens.

Das Leben nach dem Tode

Wie Barth gegenüber Bultmann unbedingt an der außersubjektiven Wirklichkeit der Auferstehung Christi festhält, so blickt er auch einer wirklich ausstehenden Zukunft entgegen. In seiner Erklärung von 1 Kor 15 stellt Barth den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten heraus: „... wenn die Auferstehung Jesu nur ein einmaliges Wunder war, nicht die Offenbarung des Wunders, das Gott an den Menschen tut, wenn es nur heißen soll *Χριστὸς ἐγήγερται* Christus ist auferweckt, aber nicht *ἀνάστασις νεκρῶν* Auferstehung der Toten, dann ist auch jenes Wunder nicht wahr, dann ist Christus nicht auferstanden, dann sind aber auch die, die wir jetzt so freundlich die ‚Entschlafenen' nennen, verloren[84]." „Der Sinn eines Christentums ohne Auferstehung, dieses merkwürdige Behaupten, Glauben, Bekennen, Hoffen und Kämpfen, der Sinn dieser in Behauptung und Negation, in Tun, Reden und Erleben, in der äußeren und inneren Erscheinung, gleich extravaganten Situation, er ist der Unsinn selber, wenn eben nicht die Auferstehung der Toten der Mittelpunkt ist, auf den sich das alles bezieht, wenn eben Gott nicht Gott ist ... Christus ist als der zweite Adam der Anfang der Totenauferstehung. Diese Vollendung ist die Auferstehung auch der Seinigen, also

[83] IV 2, 669
[84] *Die Auferstehung der Toten*, München 1926, 84.

gerade das Prinzipielle, das in Korinth geleugnet wurde. Die Vollendung ist als Aufhebung des Todes überhaupt sein höchster und zugleich sein letzter Herrschaftsakt. Noch ist er nicht vollzogen, noch ist seine Macht im Streit mit anderen vorletzten Mächten und insofern stehen wir jetzt in seinem Reich, jenes Letzte erwartend, aber eben erst erwartend[85]."

In der Erwartung einer wirklichen Zukunft durch Barth dürfte demnach nicht zu zweifeln sein. Bedeutend schwieriger als die Tatsächlichkeit ist dagegen die Seinsweise der von ihm erwarteten Zukunft zu fassen. Da die Bände über die Eschatologie (die Lehre von der Erlösung) noch nicht erschienen sind, läßt sich hierüber noch nichts Endgültiges sagen. Wir wollen hoffen, daß Barths Eschatologie in der zu erwartenden Ausführlichkeit einleuchtender sein möge, als es seine bisherigen Zukunftsaussagen sind. Diese Hoffnung scheint am Schluß des zuletzt erschienenen Bandes der kirchlichen Dogmatik eine gewisse Berechtigung zu erfahren. Barth macht da aufmerksam, daß nach dem Neuen Testament der Tod neben der Parusie Christi „doch nur eine Gestalt ihres (der menschlichen Existenz) Endes" ist, daß die Parusie „eine Gestalt des Endes, aber nun eben die des Endes ist, das als solches auch neuer, durch kein weiteres Ende begrenzter Anfang sein wird[86]". In diesen Aussagen fällt es uns nicht schwer, die Sicht des Neuen Testamentes wiederzuerkennen. Der Tenor Barths bisheriger Zukunftsaussagen ist aber ein anderer. Nicht ein zu erwartender neuer Anfang steht da im Mittelpunkt, sondern die Verewigung des Gewesenseins des Menschen. Bis zum Erscheinen der vollen Eschatologie werden wir uns in der Darstellung der Zukunftserwartung Barths im Wesentlichen damit begnügen müssen (was gar nicht so einfach ist).

Barth betont immer wieder, daß der Tod auch für den Gläubigen das absolute Ende ist, daß auch der Gläubige einmal nur noch gewesen sein wird. „Daß er auch als dieser Gewesene nicht Nichts, sondern des ewigen Lebens Gottes teilhaftig sein werde, das ist die in diesem Gegenüber mit Gott gegebene Verheißung, das ist seine Hoffnung und Zuversicht. Nicht dem sieht und geht er entgegen, daß dieses sein Sein in seiner Zeit irgendeinmal vergessen oder ausgelöscht zurückbleiben und dann gewissermaßen ersetzt sein werde, durch ein ihm folgendes jenseitiges, unendliches Sein nach dieser Zeit, sondern positiv: daß eben dieses sein Sein in seiner Zeit und also mit seinem Anfang und Ende vor den Augen des gnädigen Gottes ... offenbar werde und so von Gott her und in Gott ewiges Leben sein möchte[87]." Es geht demnach in der Auferstehung nicht um ein neues Leben, sondern um die Offenbarung und Verewigung seines gewesenen Lebens: Wer steht also nach dieser Perspektive im Jenseits vor Gott? Wir? Ja! Aber wir werden dann nicht mehr sein, wir werden nur noch gewesen sein. Also werden wir in unserem Gewesensein vor den Augen Gottes

[85] Ebda., 96—97; vgl. IV 1, 362 ff.
[86] IV 3, 1063
[87] III 2, 770—771

stehen. Hören wir aber noch ausgiebiger auf den Autor, in der Hoffnung, doch noch zu verstehen, was damit gesagt sein soll.

„Daß das Geschöpf durch Gottes Haltung fort und fort sein darf, das heißt schließlich, daß es — in seinen Grenzen selber wirklich und wirkend — ewig vor ihm sein und bleiben darf. Wir sahen, was das bedeutet: in seinen Grenzen. Es bedeutet nicht nur seine Beschränkung auf seinen besonderen Ort. Es bedeutet auch die Beschränkung seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten, seiner Entfaltung und Auswirkung. Und es bedeutet vor allem auch die Beschränkung seiner Existenz selbst und als solcher ... Und irgend einmal wird die Geschöpfwelt in ihrer Totalität nur noch gewesen sein. In dem letzten Akt der Heilsgeschichte, nämlich in der Offenbarung Jesu Christi als des Grundes, des Erretters und Hauptes der ganzen Schöpfung, wird auch deren Geschichte an ihr Ziel und Ende kommen. Sie wird ja dann keiner Fortsetzung mehr bedürftig sein, sie wird ja dann ihren Sinn erfüllt haben. Was im Lauf dieser Geschichte fort und fort Ereignis wurde, das wird dann im ganzen als Zusammenfassung aller jener einzelnen Ereignisse geschehen und definitiv werden: das zeitliche Ende des Geschöpfes, jenseits dessen es nicht mehr da sein wird. Sein Leben wird dann gelebt, seine Bewegungen und Entwicklungen werden dann vollzogen sein ... Und in dem Allen wird es an dem, was Jesus Christus als sein Grund, Erretter und Haupt gewesen ist und getan hat, so oder so seinen Anteil gehabt haben. Es bedarf dann keines weiteren zeitlichen Daseins mehr. Und, indem es selbst nicht mehr da sein wird, wird auch die Zeit als seine Daseinsform nicht mehr sein. Seine Erhaltung durch Gott aber ist damit nicht zu Ende. Sie ist ja gerade seine Erhaltung in seinen Grenzen: die Erhaltung seines Seins an seinem beschränkten Ort, in seinen beschränkten Möglichkeiten und nun in seiner beschränkten zeitlichen Dauer. Sie ist seine ewige Erhaltung, so gewiß sie ja ein göttliches Werk und Verhalten jener motus stabilis des göttlichen Wesens, so gewiß Gottes Treue eine ewige Treue ist. Sie endigt nicht mit dem Ende des Daseins des Geschöpfes, wie sie ja auch nicht mit dessen Dasein angefangen hat, wie sie ja überhaupt durch die Schranken des Geschöpfes nicht ihrerseits beschränkt ist. Sondern wie sie im Geschöpf schon vor dessen Erschaffung in Gottes ewigen Ratschluß zugewendet und zugesichert war, so bleibt sie ihm zugewendet und zugesichert, auch nachdem er seinen bestimmten Weg und Lauf vollbracht hat, und dann auch also, wenn es nicht mehr da sein wird. Sie umgreift es gewissermaßen in und mit seinen Schranken: auch in und mit den Schranken seiner zeitlichen Dauer ... Keine seiner Schranken bedeutet seine Vernichtung, weil es Gott ja eben in diesen seinen Schranken erhält. Wie sollte die Beschränkung seiner zeitlichen Dauer seine Vernichtung bedeuten: als ob Gott es nicht auch in dieser Schranke erhalten könnte und wollte? Als ob ihm Gott, indem er selbst Geschöpf wurde, sich also selber in diese Schranke begab, nicht ewige Erhaltung durch sich selbst verbürgt hätte?

Ewige Erhaltung heißt nicht, daß ihm nun doch eine Fortsetzung bevorstehe ... Wozu bedürfte es weiterer Zeit und weiterer Dauer, weiterer Wirklichkeit und weiteren Wirkens, nachdem ihm Gott eben in den ihm gesetzten Schranken schon alles,

nämlich in seinem Sohn sich selber, gegeben hat und nachdem das sein Ende gewesen sein wird, daß er als Empfänger dieser Gabe offenbar geworden ist.

Die ewige Erhaltung von Gottes Geschöpf bedeutet negativ dies, daß seine Vernichtung sowohl von seinem Anfang in Gottes Schöpfung wie von seinem Ende in Jesu Christi Offenbarung und also gerade von seinen zeitlichen Schranken her ausgeschlossen ist . . .

Die ewige Erhaltung von Gottes Geschöpf bedeutet positiv — etwas anderes bleibt jetzt nicht übrig — dies, daß es ewig vor ihm sein und bleiben darf. Er ist ja der, der war, ist und sein wird. Ihm ist ja Nachher und Vorher und sind ja beide auch Jetzt . . . Und wenn einmal — zeitlich gesprochen — alles, was war, ist und sein wird, in seiner Gesamtheit gewesen sein wird, dann wird es in dieser Gesamtheit seiner zeitlichen Dauer vor Ihm und ihm gegenwärtig und ebenso ewig erhalten sein: durchschaut in seiner Größe und Niedrigkeit, gerichtet nach seinem Recht und Unrecht, Wert und Unwert in seinen Augen, aber auch offenbar in seinem Anteil an seiner Liebe, die er auch ihm zuwendet. Ihm wird auch dann nichts abhandengekommen, nichts verlorengegangen sein . . . Das ist seine ewige Erhaltung. Sie ist keine zweite neben oder hinter seiner zeitlichen Erhaltung. Sie ist deren Geheimnis, das schon jetzt in voller Wahrheit auf dem Plan ist und in Kraft steht, einmal aber auch in voller Wahrheit auf dem Plan ist und in Kraft stehen, einmal auch in voller Klarheit offenbar werden wird. — Ps 136 (26mal wiederholt): Denn seine Güte währet ewiglich[88]!"

Der Erkenntniswert solcher Zukunftsvisionen ist auch nach mehrmaligem Lesen äußerst spärlich. Man bewunderte an Barth sein sieghaftes Pathos und nun mündet diese Begeisterung in eine solche blasse Zukunftsperspektive aus, in der der Mensch sich selbst nicht mehr zu Gesicht bekommt. Denn der Mensch ist dann nicht mehr, er wird dann nur noch gewesen sein. Wird er also nur noch im Gedächtnis Gottes als Gewesener sein, so wie er vor der Schöpfung als Zukünftiger war? Das scheint tatsächlich Barths Meinung zu sein. Man wäre geneigt, Barth die Erwartung eines pantheistischen Endausganges zu unterstellen, wenn er dies nicht ausdrücklich zurückwies. „Und wie es (das Geschöpf) auch nicht aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen, sondern frei durch Gott geschaffen ist, so kann es auch nicht in Gott zurückkehren, so kann und soll es seine Selbständigkeit auch ihm gegenüber keinesfalls preisgeben und verlieren. Daß Gott einmal alles im All sein wird (1 Kor 15,28), heißt wirklich nicht, daß das All einmal nicht mehr sein, daß Gott dann wieder allein sein werde, sondern daß er dann, in der Endoffenbarung seines Weges, mit seinem Geschöpf in Allem — ohne daß es darum aufhören würde, von ihm verschieden wirklich zu sein —, dem Geschöpf selbst sichtbar zu seinem Ziel gekommen sein wird[89]."

Gewiß können wir das Jenseits nicht in adäquaten Vorstellungsbildern beschreiben, doch müßten auch die Jenseitsaussagen, sollen sie sinnvoll sein, irgendwie denkbar

[88] III 3,99—102
[89] III 3,98

sein. Gerade darin kommen wir bei Barth in Verlegenheit. Wenn wir hören, das Geschöpf wird einerseits nicht aufhören „von ihm (Gott) verschieden wirklich zu sein[90]", andererseits wird es jenseits des zeitlichen Endes „nicht mehr da sein [91]", dann merken wir, daß sich diese Dialektik nicht fassen läßt.

Weshalb scheut Barth davor zurück, die Auferstehungsexistenz mit dem Neuen Testament als ein neues Sein zu bezeichnen, ohne es in die merkwürdige Dimension des „endgültig Gewesenseins" zu rücken? Aus dem Neuen Testament hat Barth die Dimension des Gewesenseins bestimmt nicht. Es scheint vielmehr in der Eschatologie noch deutlicher zu werden, was schon in der Rechtfertigungslehre zu sehen war, nämlich, daß in der Theologie Barths ein wirkliches Zueigenwerden der Gnade für das Geschöpf nicht möglich ist. Das geschöpfliche Leben wird hier nie vom göttlichen Leben durchdrungen und übernatürlich erhoben. Sünde und Gnade finden im ontischen Bereich keinen Niederschlag. Was den ontischen Bereich angeht, ist der Tod das absolute Ende, sowohl für den Menschen als gutes Geschöpf, wie auch für den Sünder, wie auch für den versöhnten Sünder. Im ontischen Bereich ändert sich nichts, es ändert sich nur die Beziehung, in der der Mensch innerhalb seiner Schranken zu Gott steht. Wenn je, müßte die Durchringung der Natur durch die Gnade spätestens im Jenseits stattfinden. Um dieser Konsequenz, d. h. der Vergöttlichung der Kreatur zu entgehen, konstruiert Barth die Dimension des Gewesenseins; allerdings um den Preis, daß in dieser Sicht die Auferstehung des Neuen Testamentes nicht wiederzuerkennen ist. Im Neuen Testament erscheint uns das neue Leben als ein wirklich neues Leben, in analoger Weise ebenso „offenbar, sichtbar, hörbar, betastbar[92]" wie unser irdisches Leben. Der Mensch ist da im Jenseits als empfindender und handelnder Bundesgenosse Gottes voll und ganz auf dem Plan. Barth dagegen beschränkt die Partnerschaft auf das Sein in der Zeit. Er kennt kein kreatürliches Sein, das von der Gnade ganz durchdrungen ins Jenseits hineinreicht. Im Jenseits gibt es nur noch Gott. „Der Mensch hat kein Jenseits. Gott ist sein Jenseits." Was gerettet und verewigt wird, ist der in Jesus Christus geschlossene Bund Gottes mit dem Menschen, wie er innerhalb der Schranken der Zeit besteht. So wird in der Lehre Barths die Verantwortlichkeit des Menschen nicht nur durch die apokatastasisverdächtigen Aussagen in Frage gestellt, sondern auch von seiner Zukunftsdimension des Gewesenseins, in der der Mensch selbst nicht mehr da ist.

[90] III 3,98
[91] III 3,99
[92] IV 1,632; so Barth über die Wirklichkeit des auferstandenen Christus.

Ausblick

Wenn der Darstellung der Lehre Karl Barths noch ein Ausblick hinzugefügt wird, dann kann es sich dabei nicht um eine Beantwortung aller angeschnittenen Fragen handeln. Es soll vielmehr versucht werden, aus Barths eigenen Denkansätzen einen Zugang zur Unsterblichkeitslehre aufzuzeigen.

Bei diesem Bemühen erweist sich der Gedanke des Bundes zwischen Gott und der Menschheit, wie er der gesamten Theologie Barths zugrunde liegt, als besonders fruchtbar. In der Frage von Tod und Unsterblichkeit geht es doch darum, ob der Mensch als Bundespartner Gottes ausfällt oder nicht, ob der Tod Vernichtung des Menschen bedeutet oder Verwandlung von einer Daseinsform in die andere. Die Frage nach der Unsterblichkeit des Menschen ist demnach eine Teilfrage des Verhältnisses von Natur und Gnade: sie fragt danach, ob der Mensch als eine Natur geschaffen ist, die auch durch das Ende ihres irdischen Daseins hindurch als Partner des Bundes, als möglicher Empfänger der Gnade erhalten bleibt.

1. Die Unvergänglichkeit des Geschöpfes als Voraussetzung des ewigen Bundes

Die christologische Besinnung der Theologie unserer Zeit hat tiefe Einblicke in das Verhältnis von Natur und Gnade, Schöpfung und Bund gewährt. Indem man die sich auf Schöpfung und Vollendung beziehenden christologischen Aussagen der Heiligen Schrift (z. B.: Kol 1,15: „Denn in ihm ist alles erschaffen" und den Johannesprolog) neu durchdachte, führte man die Bedeutung Christi aus ihrer Einengung auf die Sündentilgung heraus und stellte sie wieder in das die ganze Heilsgeschichte bestimmende Zentrum. Vor allem wurde dadurch ein Extrinsezesmus in der Gnadenlehre überwunden, die katholischerseits in Gefahr war, die Gnade als bloßes Superadditum zur Natur zu betrachten, gleichsam als zweites Stockwerk über dem ersten, und der protestantischerseits die Gnade als bloße „imputatio extrinseca", als ein Urteil ohne ontologische Tragweite, verstehen ließ. Die Einheit des göttlichen Offenbarungshandelns rückte stärker ins theologische Bewußtsein. Die Schöpfung lernte man als etwas verstehen, das nicht in sich geschlossen ist, sondern ausgerichtet ist auf den Bund.

Das Zentrum und das Urbild des Verhältnisses von Natur und Gnade ist der Gottmensch Jesus Christus. Er ist auch die Norm für sein Verständnis. „Die Synthese in ihm zwischen göttlicher und menschlicher Natur ist die Richte für alle vom Christen zwischen den beiden Ordnungen vorzunehmenden Synthesen[93]."

In der Person Christi wird klar, daß es nicht zwei verschiedene Pläne sind, die Gott in Schöpfung und Bund zur Ausführung bringt, sondern daß der Bund das Motiv für

[93] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951, S. 342.

die Schöpfung und die Schöpfung die Voraussetzung zur Durchführung des Bundes ist. Dieses von Barth mit Nachdruck vorgetragene christologische Verständnis der Schöpfung wird auch von namhaften katholischen Theologen geteilt[94].

In der Menschheit hat Gott sich einen Partner seines Bundes geschaffen, einen Adressaten seiner Gnade. In Jesus Christus ist der Bund in einer Person Wirklichkeit geworden. Von ihm aus erhält das Gott-Welt-Verhältnis der ganzen Schöpfung seine Struktur. „Die Menschwerdung ist als der höchste aber analoge Fall desjenigen Gott-Welt-Verhältnisses zu bestimmen, wie es in der Einwohnung des Heiligen Geistes und in der endzeitlichen Schau der in Gott heilenden Geschöpfe gegeben ist[95]."

Soll die Botschaft von der Menschwerdung uns Licht geben für die Frage nach Tod und Unsterblichkeit des Menschen, dann müssen wir das Schicksal der Menschheit Jesu in seinem Tod und seinem ewigen Leben zu bestimmen versuchen. Die Menschheit Jesu ist das Geschöpf, in dem Gott den Bund mit der ganzen Schöpfung geschlossen hat. Wenn dieser Bund ewig sein soll, dann darf die Menschheit Jesu als Bundesgenosse nie ausfallen. Die Frage, ob in einer Theologie die Menschheit dem Logos auf ewig verbunden bleibt, entscheidet darüber, ob der M e n s c h Jesus Christus wirklich ernst genommen wird als der e i n e Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5). „Fragen lassen müßte sich jeder Theologe: hast du eine Theologie, in der das Wort, das Mensch ist und insofern es dies ist, nicht nur früher einmal in der Vergangenheit, sondern jetzt und in Ewigkeit der notwendige und bleibende Mittler allen Heils ist?[96]"

Der Logos hält den Bund, den er mit der Menschheit schloß, in alle Ewigkeit hinein aufrecht. Die Menschheit in der verherrlichten Daseinsform ist ihm ebenso verbunden wie in ihrer irdischen Daseinsform. Nach den 30 Jahren Erdenlebens legt Christus seine Menschheit nicht ab wie ein Instrument, das nur Mittel zur Erreichung eines

[94] K. Rahner: „. . . der welthaft gewordene Logos ist nicht nur der faktische Vermittler der Gnade durch sein Verdienst (das nur notwendig ist, weil Adam diese Gnade verscherzt hat), sondern er ist der, der in seiner freien Weltwerdung die natürliche und die gnadenhafte Ordnung der Welt als seine eigene Voraussetzung (Natur) und seine Umwelt schafft (Gnade der übrigen geistigen Kreatur)." IV, 222; vgl. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, III, 47—60, bes. 44.

R. G u a r d i n i : „Indem er Mensch wurde, kam das, worin die Welt von Anfang an schöpferisch begründet war, als leibhaftiges Wesen in sie. So trägt der lebendige Jesus Christus die Allhaftigkeit des Logos in sich . . . Der Inbegriff des Weltsinns tritt geschichtlich in das, was aus ihm besteht." *Das Wesen des Christentums*, 1940, S. 55—56.

H. K ü n g : „Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus. Es gibt auch in der christlichen Weltordnung allgemeine Seinsstrukturen, doch die Wurzel dieser Strukturen ist Jesus Christus. Alle Dinge haben ihr bestimmtes Wesen und dieses Wesen hat seine Wesensstruktur, doch der Wesensgrund ist Jesus Christus." „Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, und der ist Jesus Christus" (1 K 3, 11). *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, S. 147.

[95] Aloys Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, S. 279.

[96] Rahner III, 58

Zieles war, sondern er bleibt ihr in alle Ewigkeit verbunden, um die Mittlerfunktion, die er auf Erden begann, in alle Ewigkeit hinein zu vollenden[97].

Wenn Christus als das Urbild des Bundes dem gesamten Gott-Welt-Verhältnis seine Struktur gibt, dann werden alle Menschen als immer daseiende Gegenüber Gottes betrachtet werden müssen. In Jesus Christus wurde deutlich, daß der Bund, der das Motiv der Schöpfung ist, ewig währt. Deshalb wird auch das Geschöpf, das Voraussetzung des ewigen Bundes ist, ein unvergängliches sein müssen. Ist der Mensch zum ewigen Bund bestimmt und soll der Wille Gottes nicht nominalistisch mißdeutet werden, dann müssen wir ein der göttlichen Bestimmung entsprechendes ontologisches Terminativ im Menschen annehmen. Denn das Subjekt, das hier und in der Vollendung Empfänger der göttlichen Heilsmitteilung sein soll, ist das gleiche.

Dagegen könnte Barth einwenden:

Aus dem ewigen Gottesverhältnis folgt keineswegs eine ontologische Unsterblichkeit. Wenn Gott uns auch die Bestimmung zum ewigen Leben offenbart, ist er noch lange nicht verpflichtet, uns Rechenschaft darüber zu geben, wie er die Identität des Subjektes wahren will. Die Auskunft darüber dürfen wir nicht in philosophischen Spekulationen, sondern nur in der Offenbarung suchen. Die Offenbarung aber spricht von der Auferstehung und nicht von der Unsterblichkeit des Menschen; ja sie beschränkt ausdrücklich die Unsterblichkeit auf Gott („der allein Unsterblichkeit besitzt" 1 Tim 6,16). Deshalb muß der Tod des Menschen als das absolute Ende angesehen werden, das vom Menschen selbst nichts und auch gar nichts übrig läßt.

Darauf ist zu antworten:

1. Gott spricht in seiner Offenbarung die Sprache der Menschen. Wenn er den Menschen als in einem ewigen Gottesverhältnis stehend offenbart, dann sagt er damit auch, daß der Mensch unvergänglich ist. Wenn das Subjekt der Gottesbeziehung nicht gewahrt bleibt, begibt man sich in bedenkliche Nähe zu einem indischen Monismus, in dem sich das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, von Begnader und Begnadetem, auflöst.

2. Es stimmt, daß die Schrift dem Menschen nie „Unsterblichkeit" zuerkennt. Wir müssen uns aber dabei bewußt sein, daß in der Bibel mit Unsterblichkeit immer die göttliche Lebensfülle und nie einfaches Fortbestehen gemeint ist. Viele Gegensätze in der Unsterblichkeitsdiskussion gehen auf einen unterschiedslosen Gebrauch beider Unsterblichkeiten zurück. Auf weite Strecken kämpfen evangelische Theologen gegen Phantome, weil sie die gotterfüllte Unsterblichkeit meinen, während die katholischen Aussagen, gegen die sie zu Felde ziehen, die philosophische Unsterblichkeit, das einfache Fortbestehen, im Auge haben. So gehen viele gegen die katholische Lehre gerichteten Angriffe genau an ihr vorbei.

3. Wenn die Bibel dem Menschen die göttliche Lebensfülle als ihm von Natur

[97] Vgl. Juan Alfaro S.J., *Cristo Glorioso, Revelador del Padre*, in: *Christus Victor Mortis*, Rom 1958, S. 22—70.

eigene Qualität abspricht, so sieht sie doch nirgends im Tod den Schritt vom Sein ins Nichtsein. Selbst im Scheol ist vom Menschen noch etwas vorhanden, auch wenn dieses Dasein nicht mehr Leben genannt werden kann[98].

Da das frühere Judentum den Raum für die Gottesbeziehung auf das irdische Leben beschränkt sah — die Toten sind der Hand Gottes entzogen (Ps. 86,6) —, geriet der Mensch in den Bereich eines Schattendaseins. Aber auch in den früheren Texten des Alten Testaments ist das Bewußtsein vorhanden, daß das Gottverhältnis über das irdische Leben hinausreichen muß, daß es zu groß ist für diese Welt. Doch hat man noch nicht die Ausdrucksmittel, sich ein wirkliches, gottbestimmtes Leben nach dem Tod vorzustellen. Diese Spannung zwischen religiösem Bewußtsein und theologischem Ausdruck kennzeichnet Dom Duesberg mit den Worten: „C-est ici que la théologie est en retard sur la religion[99]." Erst das Weisheitsbuch findet in der griechischen Terminologie die geeigneten Ausdrucksmittel, um das persönliche Gottesverhältnis endgültig auch auf das Dasein nach dem Tod auszudehnen. „Die Frommen ruh'n in Gottes Hand" (Weish 3,1)[100]. Damit hatte sich die Glaubensüberzeugung, wie sie auch im Neuen Testament herrscht, voll ausgebildet. Die Verfolger können mit dem Körper nicht auch die Seele töten. Deshalb sind sie nicht zu fürchten. Als Grund zur Gottesfurcht wird aber nicht Gottes Macht, Leib und Seele etwa zu anihilieren, angegeben, sondern die Macht, Leib und Seele zu verderben (*ἀπολέσαι*), d. h. in den ewigen Tod zu stürzen (Mt 10,28). In Hebr 12,23 wird an „die Seelen der vollendeten Gerechten" gedacht, und Johannes sieht „unter dem Altare die Seelen derer, die hingeschlachtet waren um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen" (Offbg 6,9). Paulus ist gewiß, daß ihn auch der Tod nicht trennen kann von der Liebe Christi (Röm 8,35; vgl. Phil 1,20—23; 2 Kor 5,1—10). An all diesen Stellen ist zwar nie vom neutralen Fortbestand, von der philosophischen Unsterblichkeit die Rede, sondern immer von dem durch das Gottesverhältnis bestimmten Bestehen des Menschen. Überall aber wird das fortbestehende Subjekt vorausgesetzt, das durch das Gottesverhältnis bestimmt wird.

2. *Unvergänglichkeit nicht gleichbedeutend mit ewigem Leben*

Damit die ungeschuldete Selbstmitteilung Gottes Wirklichkeit werden kann, setzt sie einen Empfänger voraus, der den Inhalt der göttlichen Zuwendung weder schon in sich selbst hat, noch aus sich hervorbringen kann. „Gott kann sich selbst nur so mitteilen wollen und mitteilen, daß er gerade eine Kreatur schafft, für die auch als existie-

[98] Dazu: A. Hulsbosch, *Sagesse Créatrice et Educatrice*, Aspects de la théologie et de l'eschatologie des Livres Sapientiaux, Dissertation am Pontificium Institutum Biblicum, Rom, 1952. „Dans Prov. 1—9, la vie coïncide avec l'existence humaine sur cette terre, avec toutes les valeurs accessoires connexes, tandis que la mort marque la fin violente de l'existence terrestre ou le séjour dans le séol", S. 97.

[99] *Theologisch Tijdschrift*, 1885, S. 408.

[100] Vgl. Hulsbosch, *Sagesse* . . ., S. 352.

rende diese Mitteilung reine Gnade ist. Er kann um der reinen Souveränität seiner Liebe willen, und zwar nicht nur der möglichen, sondern der existierenden Kreatur als solcher gegenüber, die Voraussetzung dieser Tat personalster göttlicher Liebe, die Kreatur nämlich, nur so schaffen, daß sie auch als gesetzte und geschaffene das als freie nGade empfangen muß, dessentwegen sie doch faktisch geschaffen ist[101]."

Nirgends wird uns das klarer als am Urbild des Bundes, in Jesus Christus selbst. Wie könnte die Menschheit aus sich heraus die Aufnahme durch den Logos bewirken, oder auch nur im Namen der eigenen Sinnhaftigkeit fordern können? Gerade weil sie auf Begnadigung hin erschaffen wurde, kann sie diese nicht fordern. Damit ist die dialektische Situation der Menschheit gegeben: daß sie auf etwas hin erschaffen wurde, wozu sie weder die Kraft hat, noch worauf sie eine Forderung erheben kann, worin dennoch ihre höchste Erfüllung besteht. Der Mensch hat die Fülle nicht in sich, aber er ist „die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle"[102].

Wenn wir den Menschen als den unsterblichen Adressaten der göttlichen Gnade bezeichnen, so ist damit schon seine unaufhebbare Abhängigkeit ausgedrückt. Wer den Menschen als in sich geschlossen versteht, läßt keinen Raum übrig für die Offenbarung der innergöttlichen Liebe, deren Abbild der Mensch in seinem Gottesverhältnis sein soll. Ein Mensch, der unabhängig von Gott, selbständig, seine Erfüllung bewirkt, kann nicht mehr Bild der Liebe zwischen den göttlichen Personen sein, die doch wesenhafte Beziehungen sind. Zur Feststellung, daß Gott sich im Menschen einen unsterblichen Partner geschaffen hat, muß die Bestimmung dieses Partners als eines wesensmäßig Empfängnisfähigen und Empfängnisbedürftigen hinzukommen. Dieses Bewußtsein war mit dem kirchlichen Unsterblichkeitsgedanken immer gegeben. Das kirchliche Glaubensbewußtsein sah in der Unsterblichkeit nie ein Bollwerk der menschlichen Selbstgenügsamkeit, sondern gerade das Fundament der unentrinnbaren Verwiesenheit auf Gott.

Wenn das Gespräch zwischen Gott und dem Menschen nicht auf das irdische Dasein beschränkt bleiben soll, dann wird man im Tod nicht die Vernichtung des Menschen sehen können[103]. Gottes Wort hat immer einen Adressaten, ein Woran. Der Mensch steht in einem Verhältnis, aber er ist nicht dieses Verhältnis. Von der Art seines Gottesverhältnisses hängt es ab, ob er nach biblischem Verständnis „lebt" oder „tot" ist. Leben und Tod werden in der Bibel als Modifikationen des Bestehens verstanden, „they do not mean existence or non existence"[104].

Eine Theologie, die die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Bund nicht voll zur Geltung kommen läßt, die den Menschen mit seinem Gottesverhältnis identifiziert, anstatt ihn als vom Gottesverhältnis modifiziert zu verstehen, sieht die einzige Möglichkeit der Todesüberwindung in der Vernichtung des Sünders. Für diese Theologie ist es ein Greuel zu hören, daß Gnade und Sünde, Leben und Tod nur Modifikationen oder noch schlimmer, nur Akzidentien des bestehenden Seins sind. Sie sieht in diesem Selbststand des Geschöpfes, in der analogia entis, eine „Erfindung des Antichrist", mit dessen Hilfe der Mensch sich eine unangreifbare Zone gegenüber Gott sichern will. Katholisch verstandene analogia-entis-Lehre redet keineswegs der Selbstgenügsamkeit des Geschöpfes das Wort, sondern sie nimmt zur Kenntnis, daß der Mensch nicht nichts ist. Sie verschafft uns damit die denkerische Grundlage, das Gespräch Gottes mit dem Menschen als einen wirklichen Dialog und nicht als bloßen Monolog zu verstehen.

Philosophische Erkenntnis darf sich nicht abkapseln, sondern muß nach oben offen bleiben. Unser Sein und somit auch unser Denken sind derart auf die Gnade hingeordnet, daß „reine Philosophie" „sich selbst untreu würde und geradezu aufhörte, philosophisch zu sein[105]". „Reine Philosophie" redet gerade in der Unsterblichkeitsfrage gründlich an der Wirklichkeit vorbei. Denn de facto gibt es kein Weiterexistieren nach dem Tod ohne Bezug zur Lebensmacht Christi. Die menschliche Person wird entweder in diese Lebensmacht mithineingenommen, oder von ihr ausgeschlossen, sie wird entweder beseligt oder verdammt. Aber es ist eben die menschliche Person, die beseligt oder verdammt wird. Deshalb ist die philosophische Erkenntnis von der Unsterblichkeit der Seele keine falsche Erkenntnis. Falsche Erkenntnis wird sie nur, wenn sie sich gegen die Erfüllung durch die Offenbarung verschließt und behaupten sollte, die volle Erkenntnis zu sein. Die Bibel, die vom Handeln Gottes mit dem Menschen auch nach dem Tode spricht, leugnet nicht die Unsterblichkeit, sondern setzt sie voraus.

Als das 5. Laterankonzil (1738 — vgl. D. 481) die Unsterblichkeit der menschlichen Seele definierte, vollzog es damit keine Kanonisierung Platos, sondern sicherte lediglich durch die philosophische Wahrheit die ontologische Voraussetzung für das ewige Gottesverhältnis. Die immortalitas existentiae perpetuae ist notwendig, um sich die immortalitas vitae aeternae denken zu können[106].

Wenn Barths Protest gegen die Unsterblichkeit seinem Anliegen entspringt, gerade im Tode die Gratuität der Gnade und das völlige Angewiesensein des Menschen auf Gott zu verteidigen, dann dürften die Hindernisse zu einem Übereinkommen mit ihm nicht unüberwindlich sein. Wenn allerdings seiner Lehre von den Letzten Dingen des Menschen die Meinung zugrundeliegt, Gnade und Natur, göttlicher und geschöpflicher Bereich seien unvereinbar — was letztlich auf eine Wirkungslosigkeit der Gnade hinausliefe —, dann wird seine Eschatologie die ganze Tiefe der Kluft zwischen seinem und katholischem Denken deutlich machen.

[101] Rahner IV, 267

[102] Rahner IV, 140

[103] Vgl. das bekannte Wort Luthers: „Wo oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle." WA 43, 481, 32 ff.

[104] J. Pedersen, *Israel* I—II, S. 153.

[105] H. U. von Balthasar, *Karl Barth* . . ., S. 357.

[106] Vgl. dazu Smulders Einwand in: A. Hulsbosch, *Onsterfelijkheid en Opstanding*, Werkgenootschap van Katolieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1955, S. 143.

Das Absolute bei Chuang Tzu*

E. J. M. Kroker S.V.D., Königstein/Taunus

Chuang Tzu, dessen Gedanken ich vor Ihnen in der Form einer Meditation auszubreiten vorhabe, gehört nicht dem Abendland an. Sein Name klingt unserem Ohr fremd. Er steht nicht in der Tradition der großen Weisheitslehrer Platon, Aristoteles, Augustinus, Anselmus, Männer, die das geistige Antlitz der westlichen Welt geprägt haben. Er hat auch mit dem großen Lehrer des Aquinaten, St. Albert, dessen wir uns heute wie alljährlich auf festliche Weise erinnern, wenig gemein. So kann ich es verstehen, wenn sich Bedenken, ja Zweifel und Einwände, gegen die Berechtigung dieses hier aufgenommenen Themas melden. Die genannten Kennmale des asiatischen Meisters sind in der Tat so negativ, daß seine Einführung in diese Feierstunde eine Rechtfertigung geradezu verlangt. Negationen befriedigen nun einmal nicht; sie sind im Grunde leer.

Ein Rechtfertigungsgrund, der mir übrigens kaum widerlegbar scheint, ist dem innersten Kern des „Königsteiner Anliegens" entnommen, und dem besonderen Charakter unserer Hochschule: Sie hat durch ihre überdiözesane, die Grenzen der Heimat, die Grenzen des Staates, die Grenzen Europas übersteigende, also weltweite Orientierung immer wieder bestätigt, ja immer aufs neue zu bedenken gegeben, daß das Abendland — so sehr wir es als den Mutterboden unserer Kultur hochschätzen — noch nicht die Welt ist, richtiger nicht mehr den Inbegriff dessen bildet, was wir gegenwärtig mit dem Wort Welt zu bezeichnen gewohnt sind. Das war gewiß noch die unausgesprochene Überzeugung des 19. Jahrhunderts, ja auch der ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts; aber heute würden wir den Sinn unserer Welt und wohl auch die Wahrheit der Dinge verfehlen, hielten wir nicht bewußt vor Augen, daß der Ferne Osten auch zu unserer Welt gehört, und das so sehr, daß schwerlich auf wissenschaftlich vertretbare Weise Aussagen über das, was es mit der Welt auf sich hat, gemacht werden können, wenn der asiatische Weltteil unberücksichtigt bleibt. Ja, ich gehe so weit zu behaupten, daß heute zahlreiche Geisteswissenschaften und auch jene, die sich mit der Heilslehre befassen, nicht mehr sachgerecht gepflegt werden können, wenn der asiatische Kontinent nicht in Betracht gezogen wird. Wie will man der Forderung genügen, die Heilslehre für unsere Zeit richtig auszulegen, wenn man sie, die für die ganze Welt gemeint ist, interpretierte, als gäbe es nur das Abendland, als gäbe es die fernöstliche Welt nicht.

* Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats der Phil.-Theol. Hochschule zu Königstein am 15. 11. 1964.

So steht denn Chuang Tzu als Beispiel für die Welt des Orients. Er ist in der Tat eine Gestalt von paradigmatischem Rang. In ihm erreicht das philosophische Denken des chinesischen Altertums den Höhepunkt[1]. Abendländische Werke philosophischer Richtung freilich behandeln ihn, wenn überhaupt, nur am Rande. Ich möchte meinen, daß sich das ändern sollte. Es wird sich ändern! Sonst würden wir uns in unserer geistigen Haltung kaum unterscheiden von der, die in China vor dem Jahre 1911 gegolten hat; war doch für den Bewohner des „Reiches der blumigen Mitte" das chinesische Imperium allein die kulturelle Welt; was jenseits seiner Grenzen lag, war Barbarei[2].

Chuang Tzu gehört als Zeitgenosse des Stagiriten einer frühen Zeit an[3]. Der große Historiker Ssu-ma Ch'ien (145—86 v. Chr.?) gibt uns eine Charakteristik dieses Mannes, von der man nicht recht weiß, ob sie nicht eher als eine abträgliche denn eine rühmende Wertung verstanden werden muß. Ssu-ma Ch'ien spielt hierbei auf die vernichtende Kritik an, die unser Philosoph an der damals herrschenden Weltanschauung, am Konfuzianismus, geübt hat, wenn er sagt: Chuang Tzu's „Lehre war wie ein ungebärdiger Strom, den kein Ufer zu bändigen vermochte; sie war wie ein Strom, der sich ergoß, wohin ihn die eigene Natur trieb, so daß weder Fürst, Minister (noch Volk) mit seiner Doktrin im alltäglichen Leben etwas anzufangen wußten"[4]. Der chinesische Historiker berichtet von einer Episode, die das Naturell des Mannes schlagartig beleuchtet.

„Da schickte eines Tages der König von Ch'u — (es ist das die heutige Provinz Honan) — seine Boten zu Chuang Tzu mit der Bitte, das Amt eines Ministers in seinem Lande zu versehen. Die Boten waren mit reichen Geschenken gekommen. Chuang Tzu hörte sie an; dann lachte er und sagte — (seine Antwort ist auch heute noch bedenkenswert) —: 1000 Golddukaten, das ist ein schönes Kapital; das Amt des Kanzlers ist eine ehrenhafte Position. Habt ihr aber schon einmal den Opferstier gesehen, der jahrelang gemästet wird. Wenn der Tag der großen Opfer kommt, wird er mit gestickten Decken behangen, zum Altar geführt. Meint ihr nicht, er möchte (an diesem Tage der Ehrung und des Glanzes) nicht mit dem kleinsten Ferkel in der Gosse tauschen? Schert euch des Weges! Beschmutzt mich mit eurer Gegenwart nicht. Ich will lieber in der Niedrigkeit der Gosse stehen, als Sklave sein eines noch so mächtigen Herrn. Nie nehme ich ein Amt. Will frei sein, will leben, wie es mir gefällt"[5].

[1] Debon, G., Speiser, W., *Chinesische Geisteswelt*, Baden-Baden 1957, S. 63.
[2] Vgl. Franke, W., *China und das Abendland*, Göttingen 1962, S. 79; ferner Fitzgerald, C. F., *Revolution in China*, Frankfurt 1954, S. 27.
[3] Sein Leben spielte sich ab in der Zeit zwischen 399 und 295 v. Chr. Vgl. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, S. 177.
[4] Ssu-ma Ch'ien, *Shih Chi*, Kp. 63. Vgl. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I (Translated by Derk Bodde), Princeton 1952, S. 221 (im chinesischen Text S. 277).
[5] Das Buch *Chuang-tzu*, Kap. 32 (zitiert nach Fung Yu-lan, *a.a.O.*, S. 221). Die im angeführten Text durch Klammern kenntlich gemachten Zusätze stammen vom Verfasser der Rede.

Chuang Tzu[6] hat seine Gedanken in schillernde Parabeln gekleidet, in Bildern zu verdeutlichen gesucht, und diese Bilder fliegen ihm zu. Abstrakta werden unbekümmert personifiziert. Es ist, als wäre die Lust zu fabulieren in ihm Gestalt geworden. Geht man dem Sinn seiner Parabeln auf den Grund, so spürt man sofort, daß das Fabulieren kaum seiner selbst wegen am Werke ist. Man gewahrt mehr und mehr, wie hintergründig diese Geschichten sind. Es ist, als hätten sie mehrere Dimensionen, als wären sie vielbödig, als spielten sie auf verschiedenen, deutlich abhebbaren Ebenen: in ihrer eigentlichen, in ihrer tiefsten Schicht zielen sie auf die letzten Fragen hin; kurz — man entdeckt den Philosophen, der sich dichterischer Mittel bedient.

Gerade, daß er seine Gedanken in kurzweiligen, freilich künstlerisch gestalteten Geschichten vernehmbar werden läßt — man könnte sie treffend Gedichte in Prosa nennen —, daß er, um seinen Ideen zur Klarheit zu verhelfen, sie eben in bunten Illustrationen aufleuchten läßt, ja daß er sich vor dem Andrang der Bilder nicht wehren kann, berechtigt durchaus, ihn den Dichtern zuzuzählen. War es nicht Rainer Maria Rilke, der die Berufung zur dichterischen Existenz an der inneren Notwendigkeit zur Aussage abgelesen hat? Da steht in einem seiner Briefe an einen jungen Dichter aus dem Jahre 1903 zu lesen: „Dieses vor allem, fragen Sie sich in der stillsten Stunde Ihrer Nacht: muß ich schreiben? Graben Sie in sich nach einer Antwort. Und wenn diese zustimmend lauten sollte, wenn Sie mit einem starken und einfachen ‚Ich muß' dieser ernsten Frage begegnen dürfen, dann bauen Sie Ihr Leben nach dieser Notwendigkeit; Ihr Leben bis hinein in seine gleichgültigste und geringste Stunde muß ein Zeichen und Zeugnis werden diesem Drange. Dann nähern Sie sich der Natur"[7].

Ich habe dieses Zitat mit einer besonderen Absicht herangezogen, weil es mir nicht nur die dichterische, sondern zugleich auch die philosophische Berufung Chuang Tzu's umschreibt. Chuang Tzu ist Philosoph, der den im menschlichen Geist innewohnenden Auftrag begriffen hat, sich dieser Welt im ganzen zu versichern[8], und der nicht nur sein Denken, sondern seine ganze Lebensführung diesem Auftrag unterstellt, der also in seiner tiefsten personalen Existenz von seinen Problemen in Anspruch genommen ist, der durch ihre Lösung Licht in sein menschliches Dasein bringen will. Seine Fragen halten vor nichts an, nicht vor dem Leben und nicht vor dem Tode, nicht vor den Dingen und nicht vor dem Augenschein, wie verwirrend er auch immer ist[9]. Und er

[6] Statt des Namens Chuang Tzu wird in der Literatur hin und wieder die Bezeichnung Chuang Chou verwendet. Chou ist Chuang Tzus persönlicher Name. Vgl. Fung Yu-lan, *a.a.O.*, S. 221.
[7] Rilke, *R.M.R., Briefe*, Erster Band, Wiesbaden 1950, S. 41 ff.
[8] Vgl. Fung Yu-lan, *a.a.O.*, S. 241 (im chinesischen Text S. 301).
[9] Chuang Chou stellt im 14. Kapitel die Frage — großartig in ihrer letzten Bezogenheit auf den Ursprung des Seins, wenn er sagt: „Dreht sich das Firmament? Ruht die Erde still? Wetteifern Sonne und Mond im Lauf um ihre Position? Wer ist es, der sie bewegt? Wer hat genügend Muße, schauend (zu achten), daß diese Bewegungen ihren Fortlauf nehmen? Ist vielleicht ein mechanisches Gestell am Werk, das diese Himmelskörper im unaufhaltsamen Lauf erhält? Ist es vielleicht so, daß sie sich bewegen, ohne von selbst anhalten zu können? Sind es die Wolken, die den Regen entstehen lassen?

ist verwirrend, weil alles — und das ist ein Zentralstück seiner Lehre — unter das eherne Gesetz der Veränderung gestellt ist und die Folgen dieses verwandelnden Vorganges überall sichtbar sind. Sie kommen Chuang Tzu immer wieder zum Bewußtsein, ob er nun am Ufer eines Flusses steht und mit heimlicher Freude das Spiel der Fische verfolgt, ob er von dem Schrecken eines bösen Traumes noch ganz benommen ist, der die Wirklichkeit nur vorzugaukeln scheint, ob er fassungslos den Tod seiner Frau beklagt und so erschüttert ist, daß er sich selbst nicht mehr wiedererkennt. Kein Wunder, wenn er angesichts dieser verwirrenden Begebenheiten nach dem Eigentlichen zu suchen beginnt; denn was sich trotz unserer Anhänglichkeit an den Augenschein und unseres Verfangenseins in ihm wandelt und verfällt, kann doch unmöglich das Bleibende und wohl auch nicht das Wirkliche sein.

Was ist nun in diesem Fluß der Erscheinungen das Unverlierbare, das Bleibende, das Eigentliche, dem allein Wirklichkeitscharakter zuzuschreiben ist?

Wer nach dem Eigentlichen fragt, wird — da er ja auch um die Sicherheit bemüht ist — nach der Leistungskraft des Erkenntnisvermögens fragen. Er wird diese Erkenntnisfähigkeit prüfen. Er wird der Frage nicht ausweichen können, ob denn, was er erkennt, unabhängig vom Erkennen existiert, ob denn, was das Erkenntnisvermögen zu erreichen vorgibt, auch eigenen Bestand besitzt. So zeigt sich, daß die Suche nach dem Ruhenden im Strom der Verwandlungen auf die Vorfrage nach der Verläßlichkeit der Erkenntnisleistung verweist. Und es ist nun einmal so, daß der Zweifel am Erkenntnisakt den Zweifel am Erkannten nach sich zieht. Ja, daß die vielleicht entdeckte Schwäche der Erkenntniskraft auf die Brüchigkeit des Erkannten schließen läßt. Chuang Tzu wird in der Tat die Frage stellen, ob denn unser Intellekt wirklich das erreicht, was er zu erreichen meint. Und wenn sich herausstellen sollte, daß das geistig Ergriffene in Wirklichkeit nicht so ist, wie der Intellekt es begreift, wie soll er dann zu der Gewißheit kommen, daß das Bleibende, das unverrückbar Gültige überhaupt erfaßt werden kann. Es lohnt sich, die Stadien nachzuzeichnen, die Chuang Tzu zurücklegen muß, bevor er beim Wirklichen, beim Eigentlichen anlangt. Über diese Stadien des Erkenntnisweges hat Chuang Tzu viel nachgedacht. Die Parabeln von der Freude der Fische und vom Schmetterlingstraum, die sich in ihrer gefälligen Anmut sehr verspielt anhören, bezeugen das. Beide haben es auf den Erkenntniswert abgesehen. Beide fragen im Grunde nach der Wahrheit der Erkenntnis und so zugleich nach der Wahrheit des Erkannten und letztlich nach der Wahrheit des Absoluten.

„Chuang Tzu und Hui Tzu lustwandelten eines Tages auf der Brücke, die über den Hao-Fluß führt. Da sprach Chuang Tzu, (indem er offenbar seinen Gefährten zu

Sind es die Regengüsse, aus denen wieder Wolken werden? Und wer läßt sie herabkommen? Wer hat so viel Muße, zuzuschauen, daß solche Wirkungen entstehen? Der Wind kommt vom Norden, jetzt weht er nach Westen, dann wieder nach Osten und schließlich erhebt er sich in die Höhe. Wer treibt ihn an? Wer hat so viel Muße, zuzuschauen und ihn hierhin und dorthin anzutreiben? Wie gern wüßte ich, wer all das ins Dasein gerufen?" Vgl. Fung Yu-lan, *a.a.O.*, S. 222 (im chinesischen Text S. 278).

belehren suchte, denn dieser Belehrungswille wird in der folgenden Begründung, die uns selbstverständlich dünkt, über allen Zweifel deutlich): Sieh, wie die Fischlein lustig hierhin und dorthin schießen; darin besteht die Freude der Fische. Hui Tzu erwiderte: Du bist kein Fisch, woher willst Du wissen, was den Fischen Freude macht?" (Beachten Sie bitte die Unterstellung, daß der Erkennende nur erkennen könne, was er selber ist, etwas anderes nicht; — Hui Tzu meint, der Erkennende müsse zum Fisch werden, wenn er den Anspruch auf Erkenntnis der Fische begründen will.) Chuang Tzu antwortete: „Und Du bist nicht ich, woher willst Du wissen, daß ich nicht weiß, was den Fischen Freude macht" [10].

Ich möchte schon jetzt, ehe ich fortfahre, auf das Zweideutige der Frage, woher willst du wissen, was den Fischen Freude macht, hinweisen, je nachdem, ob sie als eine rhetorische — also unechte — oder als eine ernste — also redliche — Frage verstanden wird. Wer sie rhetorisch stellt, negiert in der Form einer Frage die Richtigkeit der Aussage — hier in der Parabel — über das Wissen um die Fische, die sich im Gefühl der Freude im Wasser tummeln. Als redliche Frage verstanden, stellt sie gerade dies in Anspruch genommene angebliche Wissen um die Freude der Fische in ihrem Element keineswegs in Zweifel. Sie sucht vielmehr allen Ernstes zu erfahren, woher dies Wissen stamme.

Es ist reizvoll zu beobachten, wie Chuang Tzu den Einwand seines Gefährten „woher willst Du wissen, was den Fischen Freude macht" einmal als rhetorische Frage versteht und ihr eine gleichfalls rhetorische entgegensetzt, das andere Mal, ohne den Gegner im geringsten diesen Wechsel der Verständnislage merken zu lassen, den Einwand naiv — also redlich — erhoben versteht und zu beantworten sucht. Solchermaßen verweist er den Gegner auf die eigene ehrliche Position, als traute er ihm das Versteckte gar nicht zu, das in jeder rhetorischen Frage enthalten ist. Rhetorisch war auch die letzte Frage des Chuang Tzu als Antwort auf Hui Tzu's Einwurf: „Du bist nicht ich, wie willst Du wissen, daß ich nicht weiß, was den Fischen Freude macht." Der Gegner pariert ebenso rasch wie Chuang Tzu, indem er mit dem Zugeständnis der Richtigkeit des Gesagten gleichsam taktisch zurückweicht und zu bedenken gibt:

„Wenn ich, da ich nicht Du bin, nicht wissen kann, ob Du es weißt, dann kannst Du, da Du kein Fisch bist, ebensowenig wissen, was den Fischen Freude macht. Mein Argument hält stand."

Geschickt, wie Chuang Tzu nun einmal ist, wechselt er sofort die Ebene der Diskussion. Er verläßt die Sphäre des spielerisch Unernsten, das dem Rhetorischen immer benachbart ist, und begibt sich auf die Ebene des Existenziellen. Er versteht die anfänglich rhetorisch formulierte Frage als nicht rhetorisch gestellt. So unterschiebt er dem Gegner eine ernste Frage und überhört den indirekt ausgedrückten Zweifel:

[10] Waley, A., *Lebensweisheit im Alten China*, Hamburg 1947, S. 27; Stange, H. O. H., *Tschuang-tse, Dichtung und Weisheit*, Wiesbaden 1957, S. 63.

„Laß uns zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren. Du fragst mich, woher ich denn wisse, was den Fischen Freude macht?"

Aber das hat der Gegner Hui Tzu gar nicht gefragt. Gewiß, er hat sich dieser Formulierung bedient, weil sie höflich zu bedenken gibt, daß eine wichtige Vorbedingung zur Erkenntnis fremder Lebewesen fehlt. Er impliziert artig — wie es sich im Umgang mit den Menschen, auch mit dem Gegner im Streit, doch wohl geziemt —, daß der erhobene Anspruch auf das Wissen um das Fremdseelische grundlos ist, da die Voraussetzung, nämlich die Einheit von Mensch und Fisch, die Einheit von Mensch und Mensch, allem Anschein nach fehlt. Chuang Tzu jedoch übergeht diese für ihn und für uns durchaus stichhaltige Implizierung und fährt fort:

„Du fragst mich, woher ich wissen kann, was den Fischen Freude macht, aber Du wußtest schon, daß ich es wissen könne, als Du mich fragtest."

Chuang Tzu hat recht. Denn die Frage nach dem Grund des Wissensanspruches zieht doch eigentlich das Wissen dessen, der es zu haben vorgibt, noch nicht in Zweifel, wenngleich wir — das ist kulturhistorisch sicherlich bemerkenswert — mit der Frage nach den Gründen des Wissens das angeblich Gewußte in Zweifel zu ziehen gewohnt sind, wobei uns freilich die gute Umgangsform gebietet, diesen Zweifel selbst nicht direkt in Worte zu kleiden. Es ist klar, daß die Glaubwürdigkeit des Menschen steigt, wenn er in der Lage ist, das mitgeteilte Wissen mit der Angabe der Quellen seines Wissens, sagen wir, mit der Angabe der zureichenden Gründe seines Wissens, zu stützen.

Aber wir fragen nicht mehr nur rhetorisch, sondern naiv und redlich: Welches sind nun die Gründe, die das Wissen um das Fremdseelische, denn darum geht es ja, rechtfertigen? Hier ist tatsächlich ein ernstes Problem avisiert, das ich schlicht etwas simplifizierend vielleicht so ausdrücken kann: Wie ist Erkenntnis möglich?

Wir würden Chuang Tzu unterstützen, trauten wir ihm die Antwort auf diese Frage nicht zu. Seine Zeitgenossen, die alten Griechen, verwiesen zur Erklärung auf die Eidola, das sind kleine Bilder, die im Akt der Erkenntnis von den Dingen auf den Erkennenden übergehen. Und die Scholastiker sprachen von der Zusammenkunft, die sich da zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten begibt, ja von einer Art Verschmelzung des Erkannten mit dem Erkennenden. Sie sprachen von der Form des Erkannten, die sich auf eine stoffreie Weise mit dem Erkennenden vereint, ohne ihn zu bestimmen, so daß z. B. der Arzt, der die Krankheit erkennt, kein kranker Arzt, und der weiße Maler, der die Farben erkennt, kein farbiger Maler wird. Und Goethe sagte es lapidar, nicht weniger richtig, wenn er, von der Eingebung beschwingt, das Auge als sonnenhaft beschreibt, das nur, weil es sonnenhaft ist, die Sonne sehen kann. „Wär nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken." Angemerkt sei, daß der in diesem Wort ausgedrückte Gedanke letztlich nicht von Goethe, sondern von Plotin stammt [11]. Der bildhaft beschworenen Wirklichkeit liegt der Gedanke

[11] Ein Gedanke Plotins „in deutschen Reimen". Siehe Plotin, *Enneaden* I, 6, 8 (zitiert nach Pieper, J., *Scholastik*, München 1960, S. 207 und 245.

zugrunde, der Erkennende muß im Akt der Erkenntnis zu dem werden, was er erkennt, wenn er sich das Erkannte zu eigen machen will. Das verblüffende Paradox, daß diese Verschmelzung des Erkannten mit dem Erkennenden die Eigenständigkeit des einen wie des andern nicht beeinträchtigt, vielmehr bestehen läßt, das Ärgernis also, welches das Prinzip der Identität verursacht, kann nur scheinbar sein.

Und wir fragen, ob denn der scharfsichtige Hui Tzu die Unterstellung wirklich akzeptiert, er habe in naiver Weise nach den Gründen des vorgegebenen Wissens gefragt. Denn wie er die Gleichheit von Mensch und Fisch leugnet, so auch die Gleichheit von Mensch und Mensch. Und wo keine Einheit bzw. keine Identität von Erkennendem und Erkanntem, da ist die Möglichkeit des Erkennens überhaupt umstritten.

Chuang Tzu durchschaut das ganze Geflecht dieser Bedenken, wenn er durch die Bemerkung von der eigenen Freude als Mittel der Erkenntnis der Freude der Fische auf die letzte Gemeinsamkeit aller Wesen verweist. Sein Gegner ist nicht zu widerlegen, solange er nicht die Gemeinsamkeit zugesteht. Und das ist es gerade, was Hui Tzu bezweifelt; das ist es auch, was Chuang Tzu im Grunde gar nicht abstreitet, ja, was er sogar — freilich etwas kleinlaut — zugibt, indem er zur gestellten Frage zurückkehrt. Erkenntnis setzt eine Gemeinsamkeit von Erkennendem und Erkanntem voraus, und diese Gemeinsamkeit stellt sich ihm in der gleichen Freude dar, die er in seinem und die Lebewesen in ihrem Element erfahren.

Tatsächlich beruft sich Chuang Tzu auf diese Gemeinsamkeit, wenn er seinem Gegner jenen erstaunlichen Satz entgegenhält, der durchaus im Einklang mit den besten Antworten zum Erkenntnisproblem steht und die Einheit der Dinge und Geschehnisse als Voraussetzung der Erkenntnis erklärt: „Du wußtest bereits, daß ich durch meine Freude wissen konnte, was den Fischen im Wasser Freude macht, als ich auf der Brücke über dem Hao-Fluß stand."

Chuang Tzu wird das Ergebnis seiner Überlegungen nicht ohne weiteres als gesichert annehmen; er wird mehr oder minder direkt nach den Kriterien seiner Wirklichkeitserfahrung fragen. Er wird im wahrsten Sinne des Wortes die Bedingungen der Erkenntnis zu erforschen suchen: Ist das, was wir Menschen als wirklich zu erfahren meinen, in der Tat ein solches wirklich oder eine Illusion, eine Vorspiegelung unseres Intellekts, oder ist es lediglich Schein, also gar nicht das Wirkliche, sondern eben nur ein Erzeugnis des Wirklichen, von dem wir freilich nicht wissen, welcher Art es ist, oder — um alle Möglichkeiten auszuschöpfen — etwas, das weder unser Intellekt noch ein unerkennbares Ding an sich, sondern ein böser Geist uns vorgetäuscht hat. So abstrakt wird unser Philosoph nicht sprechen. Er wird zunächst nicht unterscheiden zwischen dem Nichtsein und der Illusion, die mein eigenes Ich in die Außenwelt hineinprojeziert, und dem Schein, den ein Wirkliches vielleicht auslöst, das in seiner Existenz zu leugnen ich zunächst keinen Anlaß und zu bejahen keinen

Grund habe. Chuang Tzu wird den Traum beschwören, der wie kein anderes Phänomen die Negation der Wirklichkeit illustriert[12].

„Einmal träumte Chuang Tzu, er wäre ein Schmetterling. Er wußte nicht, daß er jemals etwas anderes als ein Schmetterling gewesen war und taumelte zufrieden von Blume zu Blume. Plötzlich erwachte er und bemerkte zu seiner Verwunderung, daß er ja Chuang Tzu sei. Doch fiel es ihm sehr schwer zu unterscheiden, ob er nun Chuang Tzu wirklich sei, der geträumt hatte, er wäre ein Schmetterling, oder ob er in Wirklichkeit ein Schmetterling sei, der geträumt hatte, er wäre Chuang Tzu. Und doch sind Chuang Tzu und der Schmetterling gewiß nicht ein und dasselbe, denn das eben heißt man aller Wesen ewige Verwandlung."

Chuang Tzu geht immer von den Tatsachen aus, er bedient sich hierbei der schlichtesten Mittel, wobei er auf vieles, auf mancherlei Ausschmückung, die doch wohl naheläge, zu verzichten scheint. Auch diese Parabel hat mehrere Dimensionen: Wir könnten z. B. über das Gesetz nachdenken, das den Falter in seinem Flug von Blüte zu Blüte lenkt. Unausgesprochen und doch vernehmbar ist hier die Anweisung zum glücklichen Leben, nicht des Falters freilich, sondern des Menschen, enthalten. Dann ist da jene andere Dimension, in der das Phänomen des Traumes beheimatet ist. Und hier wird das Problem der Realisierung kompromißlos gestellt.

Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß der Schmetterling in seinem Flug von jeher die Bewunderung herausgefordert hat. Ja, vieles an ihm und seiner Lebensart löste von jeher das Staunen aus: nicht weniger die farbige Pracht seiner Schwingen als der taumelnde Flug zur Blüte, der sich der Falter im Rausch der Lust vermählt. Eine Existenz, so wenigstens stellt es sich dem Auge dar, die wie keine andere allein im Genuß ihres Daseins Sinn zu haben scheint. Und diese Weise zu sein wird in unserer Vorstellung noch in die Sphäre des Unantastbaren gerückt durch die eigentümliche Schönheit, die dem wehrlosen, nur dem Genuß verpflichteten Geschöpf beschieden ist. Auch das sei gesagt, diese Verbindung von Schönheit und Verletzlichkeit, von farbigem Glanz und Hinfälligkeit, von Gefährdung und kurzlebiger Dauer ist der Grund dafür, daß der Schmetterling in der Vorstellung des Menschen eine symbolreiche Figur werden konnte.

Daß jene Gestalt in der bekannten Oper den Namen Butterfly erhielt — wobei zu sagen ist, daß der Name zur Bezeichnung des Schmetterlings im Japanischen schon fast lautmalerisch den taumelnden, lautlosen Flug nachzuahmen scheint —, war eine glücklich zutreffende Einsicht in die gültige Gemeinsamkeit jenes in der Oper geschilderten Schicksals, das sich an der Frau vollzog, und der Existenz des Falters, der in seiner Wehrlosigkeit dem Zugriff seiner Feinde mitleidslos ausgeliefert ist.

War es nicht immer schon so, daß gerade die verleiblichte Anmut um ihrer Vergänglichkeit willen den Menschen zu rühren vermochte, zum Zärtlich-Werden be-

[12] Waley, A., *Lebensweisheit im Alten China*, S. 46; Debon, G., Speiser W., *a.a.O.*, S. 65; Stange, H. O. H., *a.a.O.*, S. 15.

wog? Jedoch sei sofort angemerkt, daß diese Stimmung nur für das Abendland in der Literatur nachweisbar ist, und zwar dort, wo das vollendet Schöne, nämlich Ebenmaß und Glanz, dem Irdischen und seiner Vergänglichkeit anheimgegeben, eine unstillbare Trauer auszulösen pflegt.

Chuang Tzu vergleicht nun nicht den Menschen schlechthin mit dem Falter, sondern sich selbst. An seiner Lebensweise fällt ihm die Ähnlichkeit mit der eigenen auf. Diese liegt aber nicht in der Gefahr, nicht in der Anmut, nicht in der kurzlebigen Dauer, nicht in der Hinfälligkeit, sondern in der ungebundenen Lebensweise, die den Falter nur dem eigenen, in ihm wirkenden und keinem fremden Gesetz gehorchen läßt.

Hier kommt das tiefste Anliegen der Taoisten, einer philosophischen Richtung in China, zur Sprache: Folgsamkeit gegenüber der Norm, ohne Rücksicht auf ein fremdes, äußerliches, also künstliches Gesetz. Chuang Tzus Ansicht zufolge entspricht diese unbeschwerte Existenz, die von keiner naturfremden Planung, von keinem außer ihm liegenden Zweck geleitet ist, der richtigen Daseinsform des Menschen. Es ist, als wüßte er um die Bedeutung der Muße, um das reflex geführte, d. h. bewußte Leben, das nur der Eingebung und dem immanenten Auftrag im Wesen des Menschen gehorcht.

Um die Stringenz dieser Interpretation einzusehen, muß man vor Augen halten, wie sehr die Taoisten um die Bewahrung der inneren Freiheit bemüht waren, wie sehr sie als die heftigsten Gegner der Tradition, des Herkommens, der Riten und der antiken Schriften auftraten, in denen sie nur die lästigen Versuche sahen, den Menschen durch äußere künstliche Vorschriften dem inneren Gesetz der Natur zu entfremden.

Der Vergleich des Menschen mit dem Falter in seiner ungebundenen Existenz bedeutet nur, so sehr er sonst das Anliegen der Taoisten zum Ausdruck bringt, einen Schritt zu einem viel tieferen Problem, das auch den Philosophen im Westen oft bewegt und beunruhigt hat, zum Problem des Wirklichen. Es ist die Frage nach dem Realitätswert dessen, was wir als die Wirklichkeit anzusprechen gewohnt sind. Was verhilft mir die Gewißheit, daß das, was meine Sinne mir jeden Augenblick als dichte Realität aufzudrängen nicht aufhören, tatsächlich echt ist, unbezweifelbar, kein Phantom, kein Spuk, keine Einbildung und auch kein Traum.

In dieser liebenswürdig unverbindlichen Schilderung des Traumes, der freilich mit erheblicher Raffinesse dargeboten wird, ist die Frage nach dem Wahrheitskriterium der Erkenntnis gestellt. Das gleiche Problem taucht auch im Westen auf, bei Descartes z. B. und bei Pascal. Es ist bekannt, wie Descartes die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß ein böser Dämon uns genarrt, uns verzaubert hat, ein böswiller Geist, un esprit maligne, der uns eine Wirklichkeit vorgaukelt, die eben nicht real ist. In China wird man diese Gedanken noch öfters aufgreifen[13]: im Buddhismus zunächst

[13] Fung Yu-lan, *a.a.O.*, Band II, S. 572; Wing-tsit Chan, *a.a.O.*, S. 572; Hackmann, H., *Chinesische Philosophie*, München 1927, S. 354. Vgl. auch Carsun Chang, *Wang Yang-ming*, Jamaica 1962, S. 58.

und dann bei einigen Philosophen des 12. Jh., insbesondere bei Lu Hsiangshan (1139—1193), den man den Kant des asiatischen Kontinents genannt hat. Man wird nun der feinen Unterschiede gewahr, die zwischen Sein, Schein und Nicht-sein bestehen. Auch deshalb hat man Chuang Tzu in einen Zusammenhang mit der buddhistischen Lehre gebracht. Mit Unrecht freilich; fand doch der Buddhismus erst später in China Eingang. Überhaupt ist zu sagen, daß vieles die taoistische Lehre vom Buddhismus trennt.

Es macht den Reiz der Parabel aus, daß gar nicht gesagt wird, unser Leben werde mit dem Traum verglichen. Denn bei einem Vergleich weiß ich immer noch, daß das eine nicht das andere ist, das Leben kein Traum und der Falter kein Mensch. Aber hier weiß ich es nicht mehr. Hier wird die Gleichsetzung einfach unterstellt, als eine Möglichkeit zunächst, die freilich noch zu prüfen bleibt. Hier wird eine Situation beschworen, in der eben die Möglichkeit, das eine vom andern abzuheben, nicht ohne weiteres sichtbar ist. Und das grenzt ans Unheimliche. Aber trifft denn überhaupt zu, daß Chuang Tzu nach dieser Möglichkeit fragt? Auch im Abendland hat man die Parallele vom Leben und Traum mit mehr oder minder großer Eindringlichkeit überdacht. Oft blieb sie freilich in der Sphäre spielerischer Poesie. Wer dächte hier nicht an jenes schöne Wort: „Wir sind aus solchem Stoff wie der zu träumen" — ein Wort aus Shakespeares Hamlet; wer dächte nicht an Calderons „Das Leben ein Traum" und Hofmannsthals „Der Tor und der Tod" mit seinen Versen voll Musik vom Fühlensübermaß, vom Tod und Lebenstraum und Todeswachen[14].

Aber auch Pascal ist hier zu nennen mit seinem berühmten Fragment[15] vom König und vom Handwerker, nicht unähnlich dem unseres Autors, freilich zu ganz anderem Zweck formuliert, wenn er sagt, und das nicht weniger poetisch: „Wäre ein Handwerker sicher in der Lage, jede Nacht zu träumen, er sei König, so wäre er, glaube ich, ebenso glücklich wie jener König, der jede Nacht zwölf Stunden träumen würde, er sei ein Handwerker. Weil aber die Traumbilder immer wechseln, und ein und dasselbe sich wandelt, berührt uns weniger das, was man im Traum, als das, was man im Wachen sieht, weil hier die Abfolge stetiger ist . . ." Und nun setzt Pascal eine Wendung, die den Rang eines Sprichwortes gewonnen hat: „Denn das Leben ist nur ein um ein weniges weniger unbeständiger Traum."

Kehren wir zu Chuang Tzu zurück, der ein tiefes Mißtrauen gegen die Aufdringlichkeit all dessen verspürte, was uns die Sinne und auch der Intellekt unter dem Vorwand, es sei das Wirkliche, vorspiegelt. Wir merken den Unterschied: Für Pascal

[14] Hofmannsthal, H., *Der Tor und der Tod*, Wiesbaden 1952, S. 31:
„Erst da ich sterbe, spür ich, daß ich bin.
Wenn einer träumt, so kann ein Übermaß
Geträumten Fühlens ihn erwachen machen,
So wach ich jetzt, im Frühlingsübermaß,
Vom Lebenstraum wohl auf im Todeswachen."

[15] Pascal, B., *Pensées* (Edition par Victor Giraud), Paris (ohne Angabe der Jahreszahl), Fragment 386, S. 197. Vgl. Wasmuth, E., *Der Unbekannte Pascal*, Regensburg 1962, S. 209 ff.

ist die Seinsweise des Handwerkers und das Leben des Königs, da niemand von Natur aus das eine oder andere ist, künstlich. Das ist jedem von uns gewiß. Diese Seinsweisen sind „den Traumfrüchten verwandt, die wir am Morgen, wenn wir erwachen, nicht mehr besitzen“ [16]. Bei Chuang Tzu hingegen wird die menschliche Existenz für traumhaft erklärt. Wir können auch den Grund angeben, weshalb hier die Gewißheit fehlt. Eben weil uns hier im Leben noch nicht gegeben ist, den Bezugspunkt, die härtere, die verläßliche Wirklichkeit zu durchschauen.

Pascal hat an einer anderen Stelle [17] auch nach den Kriterien der Wirklichkeitserkenntnis gefragt. Er nennt dort das natürliche Gefühl und sagt, es sei kein überzeugendes Kriterium der Wahrheit, denn „abgesehen vom Glauben gibt es keine Gewißheit, ob der Mensch von einem guten Gott, von einem bösen Dämon oder vom Zufall geschaffen worden ist.“ Und Wasmuth, der ein schönes Buch über Pascal geschrieben hat, meint hierzu: Pascal gibt drei mögliche Antworten auf die Frage nach dem Herkommen des Menschen, von dem man heute meistens die dritte glaubt, die er den Zufall nennt. Merkwürdigerweise ist der Zufall nach Auskunft der Wissenschaft zulässig, was Gott und ein genius malignus (das ist eine Anspielung auf Descartes) nicht sind [18].

Genau dies Problem hat auch Chuang Tzu gestellt. Auf den Zufall hat er sich nicht berufen, das wäre ihm zu töricht erschienen. Am Schluß der Parabel steht eine Bemerkung, die ihren Inhalt ins Nachdenkliche wendet: „Und doch sind Chuang Tzu und der Schmetterling gewiß nicht ein und dasselbe, denn das eben heißt man aller Wesen ewige Verwandlung.“ Die Bemerkung von der Wandlung ist ein Hinweis auf das Bleibende, das eben nicht in jeder Spielart des Wirklichen gefunden werden kann. Es geht Chuang Tzu gewiß auch darum, das Kriterium zu finden, das uns erkennen läßt, ob wir in unserem Erkenntniswillen nicht genarrt sind. Was er aber auf der Suche danach uns vor allem nahelegen will, das ist die Gewißheit, daß es verschiedene Wirklichkeitsgrade gibt: die Wirklichkeit, die wir mit unseren Sinnen und unserem Intellekt ergreifen, ohne zu bedenken, daß sie einen wenig verläßlich, wenig beständigen Seinscharakter hat. Von dieser Existenzweise sagt Chuang Tzu: „Wie können wir wissen, ob die Liebe zum Leben nicht ein Irrtum ist? Wie können wir wissen, ob die Furcht zu sterben nicht der Furcht des Knaben gleicht, der da glaubt, ins Unbekannte zu gehen und nicht weiß, daß er in Wahrheit auf dem Heimweg ist? Li Chi war die Tochter des Grenzwächters von Ai. Als sie gefangen und nach China gebracht wurde, weinte sie erst bitterlich und die Tränen netzten ihr Gewand. Als sie dann aber im Palast des Königs war und mit dem König zu schwelgerischem Mahl an der Tafel saß, reuten sie ihre Tränen bald.“ Chuang Tzu schließt daran die nachdenkliche Frage: „Wie kann ich wissen, ob nicht die Toten auch bereuen, daß sie mit allen Fasern einst

[16] Wasmuth, E., *a.a.O.*, S. 210.
[17] Pascal, B., *Pensées*, Fragment 434.
[18] Wasmuth, E., *a.a.O.*, S. 209.

am Leben gehangen?“ [19] Damit habe ich den dritten Wirklichkeitsgrad angedeutet, den wir nach dem großen Erwachen aus dem Traum des Lebens als das Eigentliche, das Unverlierbare, das Absolute erfahren werden, von dem aus erst nach Chuang Tzus Ansicht dieses Leben sich seines fragwürdigen, seines traumhaften Charakters entledigen kann. Hier ist auch zu sagen, daß Chuang Tzu der Wirklichkeitserfahrung keineswegs Wahrhaftigkeit abspricht, sondern sie, die Wirklichkeit des Augenscheins, nur als realitätsärmer begreift, gemessen an dem Reichtum des Wirklichen, wie es sich nach dem Sterben offenbaren wird. Über diesen Zustand nach dem großen Erwachen, nach der großen Verwandlung werden wir sofort noch eingehender sprechen müssen. Hier zeigt sich nämlich, daß das ganze Erkennen immer nur im Dienste der Lebensgestaltung steht. Es ist, als interessierte Chuang Tzu die Wahrheit um ihrer selbst willen nicht. Am Absoluten gemessen hat das von uns als real angesehene Leben den Charakter des Unwirklichen, das jedoch nicht unbedingt die Realitätsarmut des Traumhaften haben muß, aber sicher nicht die Realitätsfülle, die der Mensch nach dem Tode in der Begegnung mit dem Absoluten haben wird.

Wir dürfen schon jetzt vermerken: Chuang sieht im Absoluten sowohl das Umgreifende im Sinne eines Jaspers — so möchten wir meinen — als auch das innerlich Wirkende im Sinne Spinozas, den zureichenden Grund alles Seienden im Sinne des Aquinaten. Größten Nachdruck, scheint mir, legt Chuang Tzu — und darin folgt er dem aufs Praktische gerichteten Naturell der Chinesen — auf die Gestaltung des Lebens, wie es doch wohl die offensichtliche Abhängigkeit des Menschen vom Absoluten dem Absoluten gegenüber verlangt. Und diese Haltung wird uns in zwei Bildern anschaulich gezeigt. Es sind — das sei vorausgeschickt — makabre Bilder. Sie stellen das Phänomen des Todes dar. An ihnen entzündet sich die Frage nicht so sehr nach dem Sein des Gestorbenen als vielmehr nach der Haltung der Lebenden gegenüber den Toten, nach der Haltung der Lebenden zum Todesgeschehen als dem indirekten Anruf zur Revision ihrer Lebensführung, und schließlich nach der Haltung dem gegenüber, der den Tod bestimmt hat, wer immer das ist, der Weltenlenker etwa, doch wohl das Absolute, das überall und in allem anwesend den Kosmos lenkt.

An diesen Parabeltexten wird deutlich, was bereits in den beiden anderen angeklungen ist: menschliches Verhalten im Einklang mit dem inneren Lebensgesetz, das zwar innerlich erlebt und doch als nicht selbst gegeben erfahren wird.

„Als sich Chuang Tzu auf einer Reise befand, sah er am Wegrand einen leeren Totenschädel liegen. Er war blank, er war sauber, und noch saß jeder Knochen an seinem Platz. Chuang Tzu berührte ihn leicht mit seiner Peitsche und sagte: Mein Lieber, hast du wohl in wilder Gier nach Leben das Gesetz übertreten und liegst darum hier? Oder bist du für Hochverrat und vom Henkerbeil gerichtet und liegst nun hier? Oder tatest du Schändliches und flohest die Vorwürfe von Vater und Mutter und Weib und Kind und liegst nun hier? Hat dich vielleicht Hunger und Kälte enden

[19] Fung Yu-lan, *a.a.O.*, S. 236; Waley, A., *a.a.O.*, S. 45.

lassen und liegst nun hier? Oder lief gerade an dieser Stelle die Spanne der dir zugemessenen Jahre ab?“ [20]

Daß das Ungewöhnliche nachdenklich stimmt, verwundert uns nicht. Wenngleich für die damalige Zeit, es ist die Zeit der kämpfenden Staaten [21], ein Totenschädel am Wege keine Seltenheit gewesen sein mag. Die spontane Reaktion auf den seltsamen Fund ist nicht sehr viel anders als unsere. Chuang Tzu nimmt ihn nicht in die Hand; aber je mehr er über das Schicksal, das mögliche Schicksal des Toten nachdenkt, verflüchtigt sich die Aversion. Diese Verflüchtigung, so geringfügig sie für die Interpretation sein mag, ist für Chuang Tzus Weltanschauung kennzeichnend. Wir werden noch sehen, warum. Doch zunächst mag es angemessen sein, jene Fragen Chuang Tzus zu bedenken, die die Möglichkeiten des Schicksals auszuloten versuchen: Hat der Tote sich der Mechanik der Triebe ausgeliefert, die nach ehernem Gesetz zur Erschöpfung führen muß, wenn die Vernunft die Zügel aus der Hand gleiten läßt? Hat der Tote das innere Gesetz nicht anerkannt, nach dem die menschliche Existenz angetreten und gesichert ist? Hat er als ein soziales Wesen gegen die Gemeinschaft gefehlt, gegen den Staat oder gegen die Familie (nur diese zwei werden genannt), so daß sie zurückschlugen? Oder hat das Schicksal, es wird als eine anonyme Macht apostrophiert, die dem Menschen zugemessenen Jahre hier bei Frost und Hunger ablaufen lassen? Der Zufall wird nicht als ein zureichender Grund anerkannt.

Wie Chuang Tzu diese Möglichkeiten überdenkt — er hat sie erschöpfend aufgezählt —, die Möglichkeiten der Schuld als Individuum am eigenen Naturgesetz, als Glied der Gemeinschaft am Gesetz der Gruppe und als Objekt der Schicksalsmacht, die in der Konfrontierung mit der Schuld einen personalen Charakter erhält, da ist die Aversion Chuang Tzus vor dem Totenschädel gewichen, und so fährt die Parabel fort:

„Dann schwieg er (Chuang Tzu); nachdem er also den Totenschädel befragte, zog er ihn, da er müde war, als Kissen für sein Haupt heran und schlief ein. Um Mitternacht erschien ihm der Schädel im Traum und sprach: All dein zungenfertiges Geschwätz ist genau das, was man von den noch Lebenden erwarten kann, denn es beweist in jedem Worte den durch Fesseln gebundenen Geist, von dem wir Toten endlich frei sind.“

Nach all dem, was die beiden ersten Parabeln nahelegten, wird die Feststellung, daß der Geist der Lebenden auf vielfache Weise gebunden ist, nicht verwundern können. In der Tat: Schranken der Erkenntnis gibt es überall, Bindungen der Erkenntnis an den Augenschein, und die angestrengt bemühte Lösung von der Illusion, wie eben von Fesseln, so daß wir nicht wissen können, ob wir im Traum uns bewegen oder in der Wirklichkeit.

„Möchtest du, (so fährt die Parabel fort, möchtest du) so fragt der Totenschädel im Traum, etwas über die Toten erfahren? Aber gewiß, erwidert Chuang Tzu. Im Totenreich, sprach hierauf der Schädel, gibt es weder König noch Untertan, auch nicht den Wechsel der Jahreszeiten. Für uns ist die ganze Welt ein Frühling und die ganze Welt ein Herbst. Kein König auf dem Thron hat größere Freude als wir.“

[20] Waley, A., *a.a.O.*, S. 43; Debon, G., Speiser, W., *a.a.O.*, S. 65; Stange, H. O. H., *a.a.O.*, S. 67.
[21] 480—422 v. Chr.

Eins ist ziemlich deutlich zum Ausdruck gebracht. Im Jenseits gibt es keine Möglichkeit der Veränderung. Die Existenz wird als unbezweifelbar hingestellt, und zwar in einem Zustand, der eben, weil er die Veränderung nicht kennt, Quelle reiner Beglückung ist. Ihre irdischen Spielarten sind nur ein sehr schwacher Abglanz.

„Chuang Tzu will das nicht glauben. Und so erwidert er im Traum: Nimm einmal an, ich könnte den Lenker des Schicksals bestimmen, dich von neuem zu erschaffen, deine Knochen von neuem mit Fleisch und Haut zu umkleiden, dich zu Vater und Mutter, zu Weib und Kind, Freund und Heim zurückzusenden. Ich glaube nicht, daß du dich dann weigern würdest.“

Chuang Tzu fällt es schwer, sich vorzustellen, wie es über jenem Glück, das diese Welt verspricht, etwas Höheres, Intensiveres geben könne. Darum diese Aufzählung, die die Erinnerung an das erlebte Glück, wie es die Lust vorspiegelt, wecken soll.

Chuang Tzu meint: „Ich glaube nicht, daß du dich weigern würdest. Da furchte eine tiefe Falte die Stirn des Schädels. Mit finsteren Augenbrauen starrte er aus weiten Augenhöhlen und sprach: Wie kannst du glauben, daß ich die Freuden, die größer sind als die eines Königs auf seinem Thron, preisgeben würde, um wieder in die Mühsal der Lebenden zurückzukehren.“

Trotz dieser Ausführungen erfahren wir wenig über die menschliche Existenz nach dem Tode; nur daß sie eine Seinsweise darstellt, in der sich keine Veränderung begibt, kein Wandel, wie er das Kennzeichen des im irdischen Leben vollzogenen Daseins ist. Und so fragen wir: Was denn das Eigentliche ist, das Chuang Tzu unter den Erscheinungen gesucht und in der Wirklichkeit nach dem Sterben gefunden hat?

Es wird in den weniger anschaulichen Partien seines Werkes mit dem Namen Tao bezeichnet. Eine Wirklichkeit ist in diesem Begriff angedeutet, die mit dem Sinnfälligen, Veränderlichen nichts gemein hat. Von ihm wird gesagt, es habe bereits existiert, bevor alles andere geworden ist; es sei älter als alles andere und doch sei es nicht alt. Es sei etwas, das verschieden von den Dingen und doch in allen Dingen anwesend ist. Alles sei aus ihm hervorgegangen und auf diesen Ursprung jeden Augenblick als auf seine erhaltende Kraft bezogen.

Stellt man die Kennmale in den Texten zusammen, die dieser Wirklichkeit eigen sind, so ist man an den L o g o s des Heraklit erinnert. Man kann gar nicht umhin, diesem mit dem Begriff des Tao bezeichneten Sein das E i n e des Parmenides zu vergleichen. Einige Autoren im Abendland standen nicht an, dieses im Sinne Chuang Tzus allein und im eminenten Sinne Wirkliche das A b s o l u t e zu nennen, das in vielfacher Hinsicht dem R e i n e n A k t und dem D e n k e n d e s D e n k e n s nach Aristotelischer Formulierung gleichgesetzt werden muß.

Es ist ebenso das Umfassende, das alle Illusion umgreift, ebenso das Getrennte, das von allem Abgehobene, das ganz andere. Und dieses ganz andere hat man viel-

fach auch mit dem in allem wirkenden Gesetz identifiziert, dem der Mensch sich freilich immer wieder zu entziehen sucht, dem aber Chuang Tzu in einer rührend gefügigen Weise ergeben ist. Von hier aus ist auch die folgende Parabel verständlich[22].

„Als Chuang Tzus Frau starb, begab sich Hui Tzu in sein Haus, um an den Trauerzeremonien teilzunehmen. Zu seiner Überraschung fand er Chuang Tzu mit einem Totenkopf auf den Knien sitzend, den Takt darauf schlagen und ein Lied dazu singen."

Immerhin ein ungewöhnliches Bild, eine makrabre Situation. Wir dürfen nicht meinen, daß es nur ein geschnitzter Totenschädel war. Und wenn es ein echter war, ihn dann noch als Trommel zu benutzen, mag nicht nur als geschmacklos erschienen sein. Oder wollte Chuang Tzu um allen Preis schockieren, aus der Erkenntnis heraus, daß nur die Erschütterung den Menschen aus dem Sog des Alltags, der Gewöhnung, ja der Langeweile herausreißen, zum Nachdenken zwingen kann? Hui Tzu, der Chuang Tzu seine Kondolenz erweisen wollte, wie es das von den Konfuzianern gepriesene Rituell vorschrieb, empfand das Verhalten Chuang Tzus nicht anders als wir. Er mißbilligt es nicht direkt, wie wir das im Abendland zu tun pflegen, sondern auf einem Umweg, indem er zunächst all die Sachverhalte und Tatsachen aufzählt, die Gründe, die ein trauerndes Verhalten nahelegen und fordern im Einklang mit wohlerzogenem menschlichem Empfinden. Aber hören wir Hui Tzu selbst:

„Immerhin lebte deine Frau mit dir zusammen, zog deine Kinder auf und wurde mit dir alt. Daß du nicht um sie trauerst, ist schlimm genug, daß aber deine Freunde dich beim Trommeln und Singen antreffen, das geht zu weit."

Hingewiesen sei, daß die Trauer nicht nur im Hinblick auf die Toten geübt wird, sondern auch als Tribut an die Gemeinschaft, als Anerkennung der Spielregeln, um es profan auszudrücken, die das gesellschaftlichen Leben ordnen. Gerade diese letzteren haben westliche Beobachter leicht in Verkennung der Forderungen, die sich aus der sozialen Natur des Menschen ergeben, als einer gewissen Unwahrheit benachbart interpretiert. Chuang Tzu setzt sich in seiner Eigenwilligkeit über den von der Tradition aufgestellten Kodex hinweg, wissend, daß das Vergangene, eben weil es vergangen ist, noch keinen Anspruch auf Zustimmung, auf Nachfolge und Nachvollzug erheben kann. Und diese Verhaltensart ist echt taoistischer Lebensstil. Chuang Tzu hat eine gute Antwort auf den Vorwurf des Besuchers zur Hand:

„Du verkennst mich, erwiderte er. Als meine Frau starb, war ich verzweifelt wie jeder andere Mann. Aber nachdem ich über das Geschehene nachgedacht hatte, sagte ich mir, daß uns mit dem Tode kein schreckliches neues Schicksal trifft."

Er bezieht sich darauf, was die Menschen gemeinhin zu befürchten pflegen. Das Ergebnis seiner Reflexion weicht von den gängigen Ansichten ab, wie übrigens alles, was er sagt und tut. Ob die Begründung auch seinem Besucher und uns einleuchten wird? Das spricht sich etwas verhalten in der folgenden Ausführung aus.

„Im Anfang, so behauptet Chuang Tzu, haben wir weder Leben noch Gestalt, weder

[22] Wing-tsit Chan, *a.a.O.*, S. 209; Waley, A., *a.a.O.*, S. 19.

Gestalt noch Geist. Wir sind in der einen gestaltlosen, großen und ununterscheidbaren Masse eingeschlossen. Dann kam eine Zeit, in der sich aus der Masse ein Geist entwickelte, aus dem Geist eine Gestalt, aus der Gestalt Leben. Und nun hat das Leben den Tod aus sich entfaltet."

Wir dürfen jene allgemeinen Termini Geist, Gestalt und Leben nicht zu allgemein fassen, vielmehr das Leben als den Lebenden, der aus sich heraus den Tod, den ihm eigenen Tod entfaltet, eine Vorstellung, die Rilke im Malte Laurids Brigge beschwört, wenn er sagt, daß jeder seinen eigenen Tod stirbt. Das haben auch viele nach ihm im abendländischen Kulturkreis gesagt, wobei sie immer die ungeheure Einsamkeit anklingen ließen, wie etwas, das bedrückend seine Schatten auf alle Gemeinsamkeit, auf alle Freundschaft vorauswirft. Doch diese der Düsterkeit verschwisterte Stimmung liegt Chuang Tzu fern; er versteht es, dem Leben und der Natur und auch dem Tode gegenüber eine seltsam unangreifbare Heiterkeit zu zeigen. Hierbei scheint ihn die Einsicht zu stützen, daß das Vertrauen gegenüber dem Dasein nicht fehlen dürfe, weil die anonyme Macht des Absoluten letztlich eine gütige Macht ist. An dieser Güte kann Chuang Tzu nicht zweifeln. Zu diesem Glauben wird er sich zwingen wider allen Anschein.

„Denn, so fährt Chuang Tzu in seiner Begründung fort, nicht die Natur allein, sondern auch des Menschen Dasein hat seine Gezeiten: die Abfolge von Frühling und Herbst, von Sommer und Winter. Wenn jemand müde ist und sich hingelegt hat, so verfolgen wir ihn nicht mit Anruf und Rede. Die ich verloren habe, hat sich für eine Weile niedergelegt, um in dem großen inneren Raum zu schlafen. Ihre Ruhe dort zu stören mit dem Lärm von Klageliedern würde nur beweisen, daß ich nichts von dem obersten Gesetz der Natur verstehe. Darum hörte ich auf zu klagen."

Ist wirklich gerechtfertigt, was Chuang Tzu hier sagt? Daß das Sterben des Menschen nur ein Ruhen ist, ein Sich-niederlegen wie zum Schlaf? Ist es wahr, daß des Menschen Dasein seine Gezeiten hat, daß Leben und Gestorbensein nur Spielarten der Gezeiten sind? Wir wüßten gern, was es mit dem inneren Raum auf sich hat, in den die Toten sich zum Schlaf begeben. Wir wüßten nicht minder gern, was es mit dem obersten, die Natur durchherrschenden Gesetz auf sich hat, dem Chuang Tzu eine tief ergebene Willfährigkeit an den Tag zu legen bestrebt ist. An einer anderen Stelle seiner Schriften spricht er sich über diese Gewalten deutlicher aus. Es ist ein Sterbender, der spricht, um den Weib und Kinder weinend stehen. Chuang Tzu ist dieser Sterbende. Er läßt sich folgendermaßen vernehmen:[23]

„Ein Kind muß nach dem Gebot seiner Eltern nach Norden oder Süden, Osten oder Westen gehen. Wenn aber der Erschaffer der ganzen Natur, die großen Kräfte des Yin und Yang es befehlen, wievielmehr muß man dann gehen, wohin sie wollen. Sie haben mir zu sterben geboten, und wenn ich ihnen nicht gehorchte, würde ich mich dann

[23] Waley, A., *a.a.O.*, S. 19; Wing-tsit Chan, *a.a.O.*, S. 197.

nicht wie ein ungehorsames Kind betragen? Ich habe keinen Grund, mich gegen sie aufzulehnen."

Hier ist keine Auflehnung hörbar, keine Enttäuschung und keine Trauer. Die Dinge und Menschen werden bei Chuang Tzu in ihrer vorläufigen, hinfälligen Natur erkannt. Chuang Tzu wendet sich nicht von ihnen ab, obgleich er weiß, daß ihre Wirklichkeit brüchig ist. Die Dinge und Menschen werden vielmehr in dieser ihrer brüchigen Art bejaht, sie werden in ihrer Unwirklichkeit nicht abgewiesen. Ihnen wird keine heimliche Trauer zugeschrieben.

Es ist nicht so wie bei Vergil[24], der die Dinge erst in ihrer Schönheit begriff, dann in ihrer Vergänglichkeit erkannte, aus dieser Erkenntnis heraus in die Dämmerung der Trauer geriet, die Trauer fast stechend empfand, vielleicht weil sie nicht nur in ihm, sondern auch in den Dingen wohnt.

Auch Chuang Tzu sieht die Dinge in ihrer einmaligen Schönheit. Er sieht sie gewiß in ihrer Vergänglichkeit, aber ohne Bedauern. Offenbar, weil sie für ihn nicht ins Unwiederbringliche vergehen. Eine unechte Vergänglichkeit ist ihnen eigen, die ihn nicht an die Vergänglichkeit, sondern an die Verwandlung denken läßt. Es ist das eine Verwandlung, die dem Seienden nichts an Seinsgehalt, nichts an Schönheitsgehalt raubt, die das Seiende vielmehr in der Richtung der Vollkommenheit erhöht.

Es wohnt etwas Heiteres in diesen zuweilen makabren Parabeln. Deshalb auch der Mangel an Trauer. Deshalb die Zuversicht. Deshalb dieses feste Vertrauen zum Sein. Hier ist nichts von jener Stimmung, wie sie in einer der modernen philosophischen Richtungen beobachtet werden kann, die einerseits das Offene der Kreatur verkündet, anderseits das Ausweglose, die Absurdität der menschlichen Existenz.

Im abendländischen Bereich hat Bollow die Überwindung des Existentialismus in diesem Vertrauen zur Wirklichkeit, in diesem Vertrauen zum Sein erblickt. Etwas Verwandtes liegt bei Chuang Tzu vor. Der Tod ist nicht das Letzte.

Hören wir auf diesem Hintergrund Chuang Tzus Wort:[25] „Die großen Gewalten gaben mir die Körpergestalt, sie spannten mich in die Arbeit der Jugend ein, sie gewährten mir die Last des Alters und sie werden mir die Ruhe des Todes verleihen. Warum sollten sie, die so viel für mich im Leben taten, in meinem Tode weniger für mich tun? Wenn die Bronze in des Gießers Schmelztiegel plötzlich aufsteigen und sagen wollte, ich will kein Dreifuß werden, auch keine Pflugschar und keine Glocke, sondern ich will zum Schwerte ‚Makellos' gegossen werden, so würde der Gießer mit

[24] Vgl. die schönen Ausführungen bei Theodor Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Frankfurt 1958, S. 131, zum Halbvers: *sunt lacrimae rerum:* „Der Halbvers ist durch und durch lateinisch, er sagt nicht bloß — die erste, noch durchaus banale Erklärung —, daß gewisse Dinge von den Menschen beweint werden, sondern auch, daß die Dinge selber ihre Tränen haben, oder besser, daß da Dinge sind, die mit keiner andern Antwort zufrieden sind als mit Tränen, die durch nichts wirklich erkannt werden, durch nichts anderes ausgeglichen werden können als durch Tränen und zuweilen selbst durch sie nicht: *aut possit lacrimis aequare labores,* als wögen Tränen unsere Mühsal auf . . ."

[25] Wing-tsit Chan, *a.a.O.*, S. 197, und Waley, A., *a.a.O.*, S. 19.

Recht meinen, wie unfügsam doch das Metall in seinem Tiegel sei. Ich hatte in diesem Leben das Glück, zu einer menschlichen Gestalt geschaffen zu werden. Wenn ich aber jetzt zu dem großen Umwandler sagen wollte: ‚Ich will nichts anderes als wieder ein Mensch werden', so müßte er in der Tat glauben, daß ein unfügsames Wesen in seine Hand geraten sei."

Besprechungen

Peter Morant OFMCap., **Das Breviergebet.** Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. I. **Advent bis Dreifaltigkeitssonntag.** XXXII u. 1248 Seiten. — Bd. II. **Dreifaltigkeitssonntag bis Advent.** XXIV u. 1160 S. Verlag Herder Freiburg 1964 u. 1965. — Jeder Band: Taschenbuchausgabe 19,80 DM; Plastikausgabe 30,— DM; Lederausgabe 40,— DM.

Zwar versteht der gemeine Mann nicht recht, daß nach dem jahrzehntelangen, oft beklagten Nebeneinander der Meßbücher von Schott und Bomm jetzt doch wieder und gleichzeitig zwei verschiedene deutschsprachige Breviere auf den Markt kommen. Aber es ist nun einmal so. Zur Auswahl werden angeboten: das bei Pustet neu aufgelegte Schenk-Brevier in einem Band und die von Herder herausgebrachte zweibändige Brevierausgabe des Schweizer Kapuziners Peter Morant, die hier angezeigt wird.

Äußerlich präsentiert sich das in der „Herder-Bücherei, Sonderausgaben" erschienene Werk in gefälligster Form: das handliche Taschenbuch-Format; flexibler Einband; feinstes Dünndruckpapier, nicht hart weiß, sondern in warmer Creme-Tönung; fünf verschiedenfarbige Zwischenbänder; Einlegeblatt über das Sich-Zurechtfinden im Brevier; Glanzbeilagen mit oft wiederkehrenden Texten. Die biblischen Lesungen sind mit Inhaltsangaben versehen, die Psalmen tragen Überschriften und Zwischentitel.

Ausführlichere Erläuterungen gibt M. in der allgemeinen Einleitung und in den besonderen Einführungen vor den einzelnen Festzeiten und Großfesten. In der Einleitung wird das Stundengebet im engen Anschluß an die Liturgiekonstitution des II. Vatikan. Konzils herausgestellt als „Vollzug des Priesteramtes Christi" und als „Auftrag der Kirche", ferner als „Heiligung des Beters" sowie als „seelsorgliches Beten". Es sind wertvolle Darlegungen, in gewissem Sinne eine knappe theologische Grundlegung liturgischen Betens. Zu einer Anregung M.'s seien indes Bedenken angemeldet. „Daß das Stundengebet auch subjektiv zu einem persönlichen Beten werde, bedarf es aber wohl noch anderer Mittel" (XII). Ein solches Hilfsmittel für den Beter ist ihm der Brückenschlag von den einzelnen Tagzeiten zu den einzelnen Sakramenten: Laudes — Taufe; Terz — Firmung; Sext — Ehesakrament (Weihe, Profeß); Non — Bußsakrament; Vesper — Eucharistie; Komplet — Krankensalbung. Zwar wird man nicht gerade sagen dürfen, diese Anregung sei samt und sonders eitel Konstruktion; doch ohne Künsteleien geht so ein Versuch nicht ab. Auf jeden Fall präformiert eine derartige Deutung von vornherein den Beter und beeinträchtigt in etwa seine geistige und geistliche Freiheit. „Spiritus, ubi vult, spirat" (Jo 3, 8).

Während das Schenk'sche Brevier den Guardini-Psalter enthält, bietet Morant seine eigene, separat bereits zweimal edierte Psalmenübersetzung. „Sie bemühte sich", so charakterisiert M. sein eigenes Werk (Bd. II, S. VIII), „um eine dem Original möglichst nahe kommende, palästinensischen Erdgeruch atmende, kräftige Sprache, die aber dem modernen Sprachempfinden Rechnung trägt und auf den für das gemeinschaftliche Beten unentbehrlichen Rhythmus achtet". Der Benutzer dieses „Breviergebets" muß selbst entscheiden, ob sein Eindruck und Urteil mit dem des Autors übereinstimmt.

Der eigentlich heikle und wunde Punkt an diesem Werke war — und ist (freilich nur noch teilweise) — die deutsche Textgestalt der Hymnen. „War": denn die nach Erscheinen des I. Bandes fast einhellig geübte scharfe Kritik an der Hymnenübersetzung bestimmten Herausgeber und Verlag, alsbald, mitten in der Edition (ohne erst eine Neuauflage des Gesamtwerkes abzuwarten) Abhilfe zu schaffen. Daher bringt der II. Band sowohl die diesem Teile eigenen als auch die beiden Bänden gemeinsamen Hymnen nicht mehr in einem durch das Prokrustesbett unnötiger und unerträglicher Reimereien verunstalteten Text, sondern in einer Übertragung mit „reimlosen, rhythmischen Gefälle", in der — wie M. im Vorwort des II. Bandes optimistisch bemerkt — „schwungvollen, begeisternden Sprache" des neuen Übersetzers P. T. Krapf. Jetzt heißt es nicht mehr (um nur wenige Beispiele von in beiden Bänden vorkommenden Hymnen anzuführen): „Wir kennen,

Christus, Dich allein. / Ein tränenfeuchtes Lied nimm hin" — sondern: „Nur Dich, Christus, kennen wir, / Dich suchen wir, reinen und schlichten Sinnes, / Unter Tränen und lobsingend" (Laudeshymnus am Mittwoch); nicht mehr: „Die Blindheit hat uns irrgeführt, / Das hat mein Kopf im Fall gespürt" — sondern: „Und erbleichend weicht die Blindheit, / Die uns lange hinunter / in den Irrtum stürzte" (Laudeshymnus am Donnerstag); nicht: „Damit, so mancher Tag uns kreist, / Nicht eine Tat im Fall entgleist" — vielmehr: „Daß wir im Laufe der Tage / nicht durch Untat stürzen" (Matutinhymnus des Freitags). Im Bekenner-Hymnus „Iste Confessor", 2. Strophe, ist die Zeile „War er doch, solange ein Hauch der Lüfte ihn durchwehte" abgelöst durch die folgenden: „Solange der Odem des Geistes den Körper / Ihm belebte". Die Verse des Laudeshymnus am Feste eines Confessor non Pontifex „Qui confiventi servulo / reddis perenne praemium" lauten in der Wiedergabe des I. Bandes: „Dem Knechtlein wirst Du zuerkannt / Als Lohn, daß es Dich froh bekannt", in der Übertragung des II. Bandes: „Schenkst dem Knecht, der Dich bekannt, / Ewigwährenden Reichtum".

Wenn aber schon die Bindung an das Versmaß des zu übersetzenden Stückes zugunsten eines freieren „rhythmischen Gefälles" aufgegeben wird, dann ist die Verpflichtung zu treuer Wiedergabe der Vorlage um so größer. Darum ist z. B. die Verdeutschung der 4. Strophe des Hymnus „Ave maris stella" auch im II. Band zu beanstanden: „Zeig dich als Mutter Gottes, / Und es nimmt dein Flehen an / Jener, der um Mensch zu werden, / Gerne der Deine ward". Wieso „Gottes Mutter", da die erste Zeile doch bloß „Monstra te esse Matrem" lautet? Wieso indikativisch „es nimmt dein Flehen an", wenn der lateinische Text „sumat per te preces" liest? Wo steht denn im Lateinischen: „um Mensch zu werden"? Was im Originaltext gibt die Berechtigung zu „gerne"? Eine sachgerechte Übertragung müßte etwa lauten: „Zeige dich als Mutter; / Deine Bitten nehme entgegen / Jener, der uns zulieb / Dein Sohn zu werden bereit war". — Übrigens wurde nicht zu Unrecht gefragt (so in „Sein und Sendung", Mai 1965, S. 239), warum man nicht lieber auf ältere, z. T. treffliche Hymnenübertragungen zurückgegriffen hat.

Die Hymnen sind gewiß kein unwichtiger Baustein, quantitativ immerhin ein sehr kleiner Bestandteil des Stundengebetes. Bei den unstreitig vielen Vorzügen entwerten darum die notwendig gewordenen Ausstellungen mitnichten etwa die Gesamtqualität der Herder'schen Brevierausgabe. In jeder Hinsicht Vollendetes gibt es selten genug auf Erden. Von den Verlagen sind also die realen Möglichkeiten geschaffen worden, den Wunsch des Konzils zu erfüllen, es möchten auch die Laien „das Stundengebet verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzeln allein" (Liturgiekonstitution Art. 100). Nun sollte man hoffen, daß wirklich zahlreiche Gläubige von dieser Möglichkeit Gebrauch machen: sich das preiswerte Werk anzuschaffen und es zu benutzen beginnen. Wie Scharen von Katholiken trotz anfänglicher Schwierigkeiten mit dem Römischen Meßbuch vertraut wurden, so mögen sie schließlich auch im kirchlichen Stundengebet heimisch werden.

L. Drewniak

Percy Ernst Schramm, **Hitler als militärischer Führer.** Erkenntnisse und Erfahrungen aus dem Kriegstagebuch des Oberkommandos der Wehrmacht. 207 Seiten, Paperback DM 7,50, Athenäum Verlag, Frankfurt/Main 1963.

Der Göttinger Historiker Percy Ernst Schramm war in den entscheidungsreichen Jahren 1943—1945 Führer des Kriegstagebuches des Oberkommandos der Wehrmacht und des Wehrmachtführungsstabes. Er ist zwar, wie er selbst bekennt, mit Hitler nie in persönliche Berührung gekommen, obwohl seine Dienststelle räumlich im Führerhauptquartier war, aber er hat den Wellenschlag seiner Entscheidungen unmittelbar zu spüren bekommen. Er hatte darüber hinaus eine schier unerschöpfliche Möglichkeit, die Wirkung von Hitlers Persönlichkeit auf die höchsten militärischen Führer zu beobachten. Das rechtfertigt das Unterfangen, daß ein Historiker, wenn auch ein zweifellos so erstaunlich vielseitiger wie Schramm, dessen Ouvre von Reichs- und Krönungssymbolik Karls des Großen bis zu den genealogischen und wirtschaftlichen Beziehungen zum Auslandsdeutschtum in Übersee reicht, über Hitler als Feldherrn schreibt. Denn die Grundlage seines stark diskutierten Bildes Hitlers bildet das von Schramm auf abenteuerliche Weise (er gibt darüber im 3. Teil seines Buches Auskunft) gerettete Kriegstagebuch, dessen Publikation inzwischen im Gange ist. Aus ihm hat er die für das Thema entscheidenden Dokumente verwertet und sie diesem Band als Anhang beigegeben. Hitler erscheint als zeitweise genialer Dilettant, der seine Hauptwaffe, das Verblüffungsmoment, nicht nur gegen den militärischen Feind, sondern auch gegen die oftmals in konventionellen Bedenken befangenen Generäle anwandte und damit überraschende Erfolge erzielte, die ihn seine Fähigkeiten maßlos überschätzen ließen. Dies und zunehmender physischer wie psychischer Verfall führten zu einem Neben- und Gegeneinander von sturem Festhalten, Unentschlossenheit und hektischer Betriebsamkeit, die viel zur militärischen Katastrophe beigetragen haben. Schramm ist um sachliche wissenschaftliche Klärung bemüht. Trotzdem bringt es sein Thema mit sich, daß Hitlers Schatten aufsteigt wie eine Gestalt aus dem Abgrund.

R. Mattausch

Erscheint dreimal jährlich — Einzelpreis 1,20 DM, Doppelnummer 2,40 DM — Verleger und Herausgeber: Priesterreferat, 624 Königstein/Taunus — Schriftleitung: Dr. Augustin K. Huber, O.Praem., Königstein/Taunus — Herstellung: Pallottinerdruck Limburg/Lahn.